

TOME IX

N° 5. 1932 Septembre-Octobre.

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRENIKON

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Rédaction et administration :

IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE.

Comptes chèques postaux : Bruxelles, 1612.09
Paris : Laporta, 1300.79.
La Haye : Laporta, 1455.29.

SOMMAIRE

COMPTES RENDUS

(Voir la suite des comptes rendus à la 3e page de la couverture)

IRÉNIKON

Tome IX N° 5 Septembre-Octobre 1932

Orient et Occident.

UNE CONTRIBUTION AU PROBLÈME DU SCHISME

C'est un axiome généralement reçu qu'il existe entre l'Occident et l'Orient une opposition nécessaire, fondée de part et d'autre sur une radicale différence d'esprit. Or, la persuasion de cette opposition est elle-même un des principaux obstacles à tout rapprochement, à toute entente entre les Églises. Car en fait, loin de l'avoir précédé et d'en avoir été la cause, cette antithèse spirituelle des deux mondes a été produite par le schisme et par l'évolution divergente qui l'a suivi.

Sans doute, avant la séparation, il existait déjà une certaine opposition d'esprit entre ces deux parties de la chrétienté. A en croire l'historiographie courante, tributaire en cela de l'influence que tente d'imposer l'enseignement routinier à notre sens historique, l'Église catholique, soit par opportunisme, soit par saine tendance à s'adapter à la culture la plus viable (on inclinera vers l'une ou l'autre de ces opinions suivant sa propre disposition d'esprit), aurait abandonné l'Orient en décadence, pour faire sienne la cause de l'Occident en progrès.

La réalité est tout autre. En 867, deux générations environ après le couronnement de Charlemagne, le pape dut

s'entendre dire qu'il parlait une langue scythe et barbare, et que, même pour cette seule raison, il ne pouvait plus prétendre à aucune autorité ecclésiastique sur l'Orient. Et dans sa réponse, il ne fit certes pas valoir la supériorité de la culture occidentale (ce qui en ce temps-là eût été assurément une entreprise sans espoir), mais il se contenta d'en appeler aux privilèges du siège de Pierre, qui devaient rester intacts quelle que fût la supériorité de la civilisation orientale. Si donc autrefois il a existé entre l'Orient et l'Occident quelque opposition d'esprit, ce n'est pas celle que nous trouvons aujourd'hui.

On a prétendu que le couronnement de Charlemagne comme empereur romain d'Occident avait été la manifestation de cette politique d'abandon de l'Orient au profit de l'Occident : mensonge historique qui n'a pas peu contribué à rendre difficiles les rapports des deux parties de la chrétienté. En imposant, en l'an 800, la couronne impériale à Charles, roi des Francs et Patrice des Romains, titre qu'il avait hérité de son père, le pape Léon III n'avait nullement l'intention d'enlever la dignité impériale à l'Orient pour la remettre à l'Occident latin et germanique. Ce sont les historiens médiévaux qui, inspirés par la situation de leur temps, ont été les premiers à donner cette signification à l'acte pontifical. Mais malheureu ement, leurs conceptions à ce propos dominent encore l'historiographie, quel que soit l'esprit critique avec lequel on étudie généralement les constructions historiques si caduques du moyen-âge.

La vérité ici encore, est que Léon III n'avait d'autre pensée que de rétablir l'Empire romain d'Occident qui s'était effondré en 476, et c'est ainsi que le comprirent tous ceux qui se trouvèrent mêlés à l'événement : Charlemagne d'abord qui, pour se faire reconnaître l'entièreté des droits impériaux sur l'Occident, se décida à céder à l'Empire d'Orient la Dalmatie et la Vénétie ; le basileus ensuite qui,

dans l'élévation de Charlemagne, ne vit pas une usurpation de son propre pouvoir impérial mais un simple empiètement sur son droit de s'adjoindre un collègue, selon l'usage établi par Dioclétien et qui dura jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident.

Contre cette protestation, le pape fit valoir qu'en laissant l'Italie à la merci des Lombards et des Sarrasins, l'empereur avait perdu tout pouvoir sur l'Occident et que ses droits avaient passé au pape. Puisque l'empereur byzantin négligeait en Occident ses devoirs de protecteur de l'Église devoirs hérités de ses prédécesseurs occidentaux, le besoin s'était imposé d'avoir sur place un représentant nouveau et légitime de l'autorité suprême, un protecteur de l'Église conscient de ses obligations, un puissant exécuteur de la *pax romana*.

On a prétendu que la rupture, déjà consommée alors, entre l'Occident et l'Orient aurait été la cause de cette transmission du pouvoir impérial. Vue inexacte des faits, car en 787, peu de temps somme toute avant cet événement, le deuxième concile de Nicée avait mis fin au schisme iconoclaste qui avait séparé Rome et Constantinople pendant tout le VIIIe siècle. Je dis bien Rome et Constantinople et non l'Orient et l'Occident, car dans ce conflit, comme d'ailleurs à l'occasion du schisme photien, au cours de la seconde moitié du IXe siècle, Alexandrie, Antioche et Jérusalem se trouvèrent du côté de Rome.

Quant à ce dernier schisme, il ne fut pas davantage le résultat d'une opposition consciente entre l'Orient et l'Occident. C'est ce que prouvent clairement les faits que nous allons exposer.

Lorsque les deux apôtres Cyrille et Méthode, qui avaient été envoyés en Moravie par l'empereur Michel avant le début du schisme, voulurent obtenir confirmation de leur œuvre, c'est de Rome qu'ils la sollicitèrent. C'est à Rome aussi que Méthode vint chercher la consécration épiscopale.

La Panonnie qu'il évangélisa était alors soumise au siège romain et il en reconnaissait l'autorité, malgré le caractère nettement byzantin que donnait à son apostolat l'usage du rite de Byzance en langue populaire. Et ces démarches eurent même cette conséquence : le pape lui-même prit la défense du missionnaire et de ses méthodes d'apostolat et le protégea contre les empiètements du clergé latin du diocèse de Salsbourg.

D'autre part, dans la lettre où le prince Ratislav de Moravie demandait à l'empereur de Constantinople de lui envoyer des missionnaires, ce prince fait comprendre à son correspondant que, par cette démarche, il n'entend nullement se séparer de Rome pour s'attacher à l'Orient, comme si une rupture réelle et irréparable les eût divisés. Sa demande n'était en effet probablement inspirée que par le souci tout politique de sauver son indépendance vis-à-vis des Allemands. Il écrit donc, sans se soucier d'une prétendue séparation radicale entre l'Occident et l'Orient : « Après qu'un grand nombre d'apôtres sont venus d'Italie, de Grèce et d'Allemagne pour nous enseigner sous des formes différentes, la doctrine chrétienne... » Nulle distinction, on le voit, entre Orient et Occident.

Cette même division tripartite se montre encore en une autre circonstance. Lorsque le deuxième concile de Nicée (787) eût mis fin en Orient aux luttes iconoclastes, le royaume franc n'adopta pas purement et simplement les déclarations du pape. Il reprit l'affaire pour son propre compte, au synode de Francfort de 794 : ses décisions concordaient avec la décision papale au point de vue dogmatique, mais dans la forme, elle contredisaient ouvertement les déclarations de Nicée. Une fois de plus, la Grèce, soumise à l'empereur d'Orient, l'Italie, papale au fond depuis l'assujetissement des Lombards, et la Franconie carolingienne sont ici en opposition.

Les oppositions qui se manifestèrent en ces rencontres sont nationales et plus encore politiques, et non culturelles et intellectuelles. Les schismes du VIII[e] et du IX[e] siècle ne sont pas une révolte de l'Orient contre l'Occident ni, pour l'Occident, une cause d'aversion pour l'Orient : ce sont des tentatives faites par les empereurs byzantins pour s'asservir l'Église de leur pays et, contre ces tentatives, les patriarcats orientaux, alors politiquement indépendants de Byzance, réagirent autant que Rome.

On peut trouver des traces de cet effort en vue de la constitution d'une Église nationale dès le VI[e] siècle. Il apparaît dans les préoccupations des empereurs d'assurer aux patriarches de Constantinople la seconde place parmi les sièges patriarcaux (c'est l'objet du fameux canon 28 du concile de Chalcédoine), dans le titre de patriarche œcuménique, c'est-à-dire de toutes les nations appartenant à l'Empire d'Orient, que ce patriarche s'attribue en 588 et surtout dans les décisions du synode de Constantinople qui mit fin au schisme photien (869-870). Cette assemblée en effet déclara que Rome, en reconnaissant la suprématie des empereurs francs sur l'Italie, avait perdu tout droit à la juridiction patriarcale sur les pays faisant partie de l'Empire d'Orient (1), mis à part, bien entendu, ses droits primatiaux dans les questions dogmatiques.

Poursuivant ses empiètements avec un remarquable esprit de suite, le patriarcat de Constantinople, toujours soutenu par les empereurs, s'arrogea le pouvoir judiciaire

(1) Cette decision visait les Bulgares qui, en vertu des anciennes dispositions rattachant l'Illyricum au patriarcat occidental, devaient être soumis à la juridiction ecclésiastique de Rome. Elle est nne preuve précieuse que Byzance ne considérait nullement le couronnement de Charlemagne comme une translation de la dignité impériale, mais uniquement comme la constitution d'un empire indépendant, mis sur le même pied que celui d'Orient. Il devait donc être séparé de celui-ci même au point de vue ecclésiastique. On le voit, la conception d'une Église d'État joue déjà son rôle.

suprême sur les trois autres patriarcats orientaux, tout le temps du moins qu'ils furent contenus dans les limites de l'Empire d'Orient. Aussi, comme en 680 Alexandrie et Jérusalem avaient cessé de dépendre des autorités byzantines, leurs patriarches ne furent pas convoqués au Concile de Constantinople tenu cette année. Et l'on n'y admit même leurs délégués que lorsque le pape eut déclaré qu'il ne pourrait reconnaître ce concile comme œcuménique s'ils n'y participaient.

Le schisme des iconoclastes (VIIIe siècle) et celui de Photius (IXe) n'eurent d'autre but que de détacher l'Église grecque de l'Unité catholique pour en faire une Église d'État. Cela apparaît dans les procédés des patriarches schismatiques. Le prétexte invoqué pour le premier fut une mesure émanant directement de l'empereur et en opposition directe avec la mentalité et les usages des Orientaux : l'abolition du culte des images ; un prétexte dogmatique, ingénieusement arrangé motiva le second (1). On s'explique dès lors, comment il se fait que ce furent les pays situés à l'Orient de l'Empire et qui alors avaient cessé de dépendre politiquement de Byzance, qui soutinrent Rome dans la lutte. Ce n'est pas pur hasard qu'un des défenseurs les plus intrépides de l'ancienne tradition de l'Église concernant

(1) On sait que ce prétexte fut l'ajoute au Credo du *Filioque* par lequel les latins voulaient affirmer que le Saint-Esprit procède également du Fils. Mais ceci est peut-être moins notoire : lorsque Charlemagne demanda à Léon III de faire cette addition, le pape lui répondit que personne ne contestait cette doctrine, sauf quelques hérétiques espagnols bien connus de l'empereur et qui considéraient l'Esprit-Saint comme une puissance subordonnée procédant de Dieu ; en conséquence le changement proposé dans la forme reçue de la confession de foi serait sans doute conforme à son contexte, mais inutile. Telle aurait dû être, en toute loyauté, l'attitude des Grecs lorsque plus tard ils protestèrent contre l'addition qui s'était introduite peu à peu sons l'influence des usages francs. Ce fut par artifice qu'on fit d'une divergence dans les formules, une divergence dans la foi même. Et pourtant on aurait pu justement faire valoir le témoignage des anciens Pères grecs en faveur de l'orthodoxie de l'addition.

les images et de la primauté romaine, contre l'hérésie et les empereurs schismatiques, fut un Syrien, saint Jean Damascène († 749). Et ce l'est encore moins que, lors de la condamnation de Photius, en 869, les trois patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem prirent parti contre lui : au concile schismatique qu'il tenait, Photius était réduit à fabriquer de fausses lettres pour faire croire à leur accord (1). Nouvelle preuve que ce n'est pas un antagonisme

(1) La répartition des partis, Constantinople d'un côté et de l'autre Rome, la Syrie et l'Égypte, correspond, de façon saisissante, aux relations de ces pays dans l'histoire de l'art. De nos jours, nous sommes habitués à considérer comme spécifiquement oriental le type architectural byzantin. Celui-ci présente dans le plan de ses églises une coupole centrale, soit au centre d'une croix à quatre bras égaux couverts chacun d'une coupole plus petite ou simplement d'une voûte en plein cintre, soit élevée au milieu de deux autres coupoles qu'elle domine. Nous lui opposons, comme type occidental, l'église à plan allongé qui, partant de la basilique chrétienne, mène au type roman.

Cette vue des choses nous fait oublier que le plan basilical, à quelques exceptions près, domine exclusivement dans l'Orient lointain ni plus ni moins qu'en Occident et que dans l'histoire de l'art byzantin on l'appelle précisément « style syrien ». Il est répandn non senlement en Syrie et en Égypte, mais encore dans la Grèce proprement dite, dans l'Archipel et même à Salonique, la plus grande ville de l'empire après Constantinople. La construction à coupole n'est pas une création orientale, dans le sens étendu de ce mot, mais proprement et strictement constantinopolitaine. Au milieu du VI[e] siècle, elle est imitée partout où l'influence immédiate de Constantinople, capitale de l'empire, devient prédominante et là seulement : c'est le style impérial. Ce qui le prouve clairement, c'est que Charlemagne, en faisant construire l'oratoire du palais d'Aix-la-Chapelle, ne put s'empêcher de suivre ce plan. En fait ce n'est pas en Syrie ni en Égypte, ecclésiastiquement et plus tard politiquement indépendants de Byzance, ni généralement en Grèce, qui ne subit que plus tard l'influence exclusive de Constantinople, mais c'est dans la capitale elle-même, en Asie Mineure, dans les pays slaves convertis par Constantinople et dans les villes qui affectaient de se régler sur le modèle de la capitale orientale (Venise, San Marco), que ce style devint prédominant. A Ravenne, cette ville provinciale qui, comme siège de l'exarcat impérial, tenait à imiter l'exemple de la capitale, s'opposent encore aujourd'hui le plan syrien et occidental (les deux églises de Saint-Apollinaire) et le plan byzantin (Saint-Vital), monuments qui pourtant appartiennent à la même époque.

Si donc nous rencontrons en Russie le plan de l'église à coupole, ce

spirituel entre l'Orient et l'Occident, antagonisme encore inexistant alors sous la forme que nous lui connaissons aujourd'hui, mais les efforts des empereurs byzantins pour faire de leur Église une Église d'empire, qui ont créé le schisme.

Ces incursions du pouvoir temporel dans le domaine spirituel sont également très prononcées en Occident à cette époque. Mais alors comment se fait-il que ce ne fut qu'en Orient qu'elles prirent la forme du schisme ? Ce fait trouve son explication dans les conditions extérieures qui les rendirent possibles et les moyens qui, en conséquence, durent être mis en œuvre : toutes choses différentes en Orient et en Occident.

Dans le patriarcat de Constantinople, l'Empire d'Orient trouvait une puissance ecclésiastique dont la perte des pays orientaux avait restreint la juridiction aux mêmes limites que les siennes. D'autre part, depuis le premier concile de Constantinople déjà (381), ce siège fondait sa prétention au second rang après Rome sur la place d'honneur qui revenait à la seconde capitale de l'Empire, et après un long refus, avait fini par obtenir la reconnaissance légale de cette prétention par Rome elle-même (870).

Cette conception d'un patriarcat d'Empire commença par favoriser son extension territoriale : c'est ce qui ressort clairement de la décision prise au sujet de la dépendance ecclésiastique de l'Illyricum. Il suffirait plus tard de subordonner le pouvoir patriarcal à l'empereur, et l'Église serait dans la main du pouvoir temporel, elle deviendrait une Église d'empire. Or l'unique chemin conduisant à ce

fait ne doit pas, pour autant, être considéré comme le signe d'un sens artistique opposée en principe à celui de l'Occident, ni même comme le résultat d'une conception différente de la disposition des espaces à affecter au culte ; c'est plutôt un des effets de l'influence culturelle de la capitale de l'Empire d'Orient qui, à l'époque de la séparation, n'avait pas encore un caractère vraiment oriental.

but était la séparation du patriarcat de l'unité catholique, de la communion avec Rome. On savait en effet que celle-ci était prête à soutenir toute résistance de l'Église grecque contre le pouvoir temporel et que, grâce à son crédit dans l'Orient plus éloigné, elle en était réellement capable. C'est ainsi que, s'il voulait étendre son pouvoir sur le domaine spirituel, l'Empire d'Orient n'avait d'autre moyen que le schisme.

Il en était tout autrement en Occident. Là, si l'empereur voulait mettre la main sur l'Église, il devait nécessairement se mesurer avec pape lui-même, à qui l'Église allemande était soumise non seulement comme pape, mais aussi comme patriarche d'Occident. Il n'y avait pas en Allemagne de centre ecclésiastique comparable à Byzance et qu'il aurait suffi de séparer de Rome et de soumettre au pouvoir impérial pour avoir conquis en même temps l'Église allemande.

D'abord les empereurs saxons firent effort pour établir leur pouvoir sur la papauté elle-même : ils se brisèrent contre la résistance de Rome et de l'Italie qui, malgré leur titre d'empereur, ne les considérèrent que comme des usurpateurs. Aussi leurs successeurs durent-il recourir à un autre procédé.

Les évêques allemands seraient séparés de leur supérieur ecclésiastique, le serment d'allégeance qui les liait à l'empereur serait mis au dessus de l'obéissance à leur supérieur spirituel, on considérerait enfin la puissance épiscopale comme découlant de celle des empereurs : voilà ce que tenta la diète de Worms en 1076. Mais jamais un changement aussi violent des conceptions ecclésiastiques traditionnelles ne put se faire admettre, quelle que fût d'ailleurs le servile empressement d'une grande partie de l'épiscopat allemand. Les empereurs allemands furent abandonnés par leurs propres vassaux en révolte dès que le pape les eût excommuniés.

Ils durent donc recourir à un échappatoire : la création

les erreurs de l'avenir et la laïcisation complète du monde moderne découlent de cet individualisme.

Celui-ci, peu après s'être soulevé contre l'autorité temporelle, se tourna également contre le pouvoir spirituel de l'Église. Bien peu parviennent à saisir complètement le mal qu'il a fait à l'Église même. Celui qui a eu l'occasion d'assister à une liturgie orientale, ne fût-ce que dans la petite église d'une paroisse rurale ruthène, et de s'édifier par la participation intime et la collaboration inspirée, même des plus simples paysans, aux merveilles de la liturgie, de cet ensemble artistique fait d'enseignement, de prière et d'action sacrée ; celui-là seul peut se rendre compte de quel trésor d'enseignement, de foi vécue et d'incitation à la piété l'Église catholique d'Occident est privée. Il ne faut pas en accuser la langue latine : elle n'offrait aucun inconvénient dans le haut moyen-âge, où la liturgie était encore vraiment vécue par le peuple. C'est la surestimation individualiste de la dévotion privée et des expressions de la piété individuelle à l'encontre de la vie liturgique paroissiale sous toutes ses formes, qui est la cause profonde de ce que chez nous, en Occident, l'office liturgique proprement dit est devenu trop souvent le simple accomplissement d'une obligation. A côté de lui, les « dévotions » et l'enseignement religieux suivent une marche trop indépendante. Et cependant l'Église considère la liturgie comme le moyen le meilleur et le plus accessible d'exercer son pouvoir d'enseignement et en même temps comme la plus haute et la plus importante expression de sa piété et de sa dévotion. L'Orient, lui, est encore en possession, ou peu s'en faut, de ces éléments de la saine tradition ecclésiastique, éléments que nous avons tant de peine à faire revivre en Occident.

Si l'esprit de dépendance servile et le pouvoir excessif de ses gouvernants a poussé l'Orient au schisme, l'individualisme, notre grand défaut, nous a ravi bien des joyaux de l'héritage chrétien que l'Orient a pu conserver. Il n'en

est pas moins vrai qu'entre le christianisme oriental et occidental, il n'y a, au point de vue spirituel, aucun antagonisme essentiel et insurmontable. Ce qui nous tient éloignés les uns des autres, c'est cela même qui éloigne de la pleine richesse de la vie de l'Église. L'Orient n'a qu'à rejeter la conception que ses princes lui ont imposée concernant les relations entre pouvoir temporel et spirituel ; l'Occident n'a qu'à réparer le mal que lui a fait l'individualisme, cette puissance essentiellement hostile à l'Église. Et de la séparation entre le christianisme occidental et oriental, renaîtra, dans l'unité catholique, une variété bien ordonnée et stimulante des formes de la vie ecclésiastique. Car l'Église les comprend toutes dans son unité et cela malgré toutes les divergences spirituelles dans les façons de penser et de vivre telles qu'elles sont conditionnées par la race, le génie, l'histoire et la civilisation des peuples.

Et ainsi l'opposition entre l'Orient et l'Occident aura cessé, car le patrimoine chrétien leur est commun ; ce qui les sépare, ce sont des erreurs qui de part et d'autre le menacent.

Dr André de Ivanka.

La Cène d'après la tradition liturgique grecque [1].

Dans le Catéchisme du Concile de Trente nous trouvons les grandes lignes de la théologie eucharistique. Le passage suivant qui en est tiré, démontrera suffisamment dans quel esprit serein et éloigné de la controverse, les théologiens qui l'ont composé savent parler des traditions divergentes de l'Orient et de l'Occident relatives à l'Eucharistie. A propos du pain azyme, on lit en effet :

Mais il ne faut pas croire que cette qualité est si nécessaire que, si elle manque au pain, le sacrement ne peut être célébré. Car chaque espèce de pain a la vraie et réelle nature ainsi que le nom de pain, quoique personne ne puisse, de sa propre autorité ou plutôt de sa témérité, changer le vénérable rite de son Église. Et cela est d'autant moins permis à des prêtres latins, auxquels les Souverains Pontifes ont ordonné exprès que les saints mystères se fassent avec le seul pain azyme (Pars II, Cap. IV, Q. XIV).

Dans des pages où une saine doctrine s'allie à un langage mesuré et juste — puisse ce *Summum* de la théologie latine devenir notre livre de chevet comme il fut destiné à l'être — se trouve une explication qui n'est pas facile à comprendre et qui aurait mérité d'être plus approfondie. Voici d'abord le contexte :

Maintenant, quant à la consécration du vin, qui est l'autre matière de ce sacrement... il faut que le prêtre en connaisse et examine bien la forme. Il faut sûrement croire qu'elle est comprise dans ces paroles : *Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in*

(1) C'est de propos délibéré que nous avons écrit *grecque* et non *byzantine*, car nous devons croire que les parties essentielles de cette liturgie remontent au-delà de l'époque byzantine jusqu'à l'âge apostolique.

remissionem peccatorum. Beaucoup de ces paroles viennent des saintes Écritures ; d'autres ont été conservées par l'Église dans la tradition apostolique. Car les mots *Hic est calix* a été écrit par S. Luc et par l'Apôtre ; mais ce qui suit : *Sanguinis mei* ou *sanguis meus novi testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum,* a été dit en partie par S. Luc et en partie par S. Matthieu. Quant aux paroles : *aeterni* et *mysterium fidei* elles nous ont été enseignées par la sainte tradition, interprête et gardienne de la vérité catholique (Pars II, Cap. IV, Q. XXI).

On ne saurait guère améliorer cet exposé rapide et alerte. Mais l'interprétation s'alourdit de beaucoup dans la Question XXIII.

La voici :

Comme ces mêmes paroles de consécration sont pleines de mystères et sont parfaitement adaptées à leur fin, il faut les examiner de façon sérieuse. Ce qui est dit : *Hic est calix sanguinis mei,* doit être ainsi compris : Ceci est mon sang qui est contenu dans ce calice. C'est avec raison et très à propos que, pendant la consécration de ce sang, qui est la boisson des fidèles, mention soit faite du calice ; car le sang ne semblerait pas assez signifier une boisson de cette espèce, s'il n'était tiré de quelque coupe.

On pourrait se demander pourquoi, au lieu de cette exégèse subtile, les théologiens, qui d'ordinaire ne négligent pas l'argument scripturaire, n'ont pas insisté davantage sur les textes de S. Luc et de la première épître aux Corinthiens où se trouve la mention du calice. Là est pourtant le vrai argument positif à l'abri de toute critique, mais qui ne prouve pas la supériorité de la formule latine sur le *Ceci est mon sang,* formule garantie par l'autorité de deux évangiles, S. Matthieu et S. Marc. Il se peut aussi que les théologiens n'avaient pas sous les yeux le texte de la liturgie grecque qui répète avec une seule variante la version de S. Matthieu.

Il ne sera pas sans doute inutile, pour mieux éclaircir cette question importante, de comparer soigneusement entre elles les formules eucharistiques de la liturgie latine et de la

liturgie grecque et celles du Nouveau Testament. Car outre la parole écrite du Nouveau Testament il faut tenir compte de la tradition de l'Église qui lui est antérieure ; mais celle-là nous fournit parfois un point de repère pour mieux juger de celle-ci. Pour les besoins de cette étude, et pour mieux faciliter la comparaison, les récits de la Cène sont alignés tels qu'ils se trouvent dans le Nouveau Testament ; viennent ensuite les formules des deux liturgies. Le lecteur érudit nous pardonnera si pour plus de simplicité nous ne reproduisons que la version latine, version que nous avons préférée à cause de sa plus grande familiarité.

Accepit Jesus panem, et benedixit, ac fregit, deditque discipulis suis, et ait : Accipite et comedite : hoc est corpus meum. Et accipiens calicem, gratias egit : et dedit illis, dicens : Bibite ex hoc omnes. Hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur (1) in remissionem peccatorum (Mt., XXVI, 26-28).

Accepit Jesus panem : et benedicens fregit, et dedit eis, et ait : Sumite, hoc est corpus meum. Et accepto calice, gratias agens dedit eis : et biberunt ex illo omnes. Et ait illis : Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur (Mc., XIV, 22-24).

Et accepto pane, gratias egit, et fregit, et dedit eis, dicens : Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur : hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem postquam coenavit, dicens : Hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur (2) (Lc., XXII, 19-20).

Dominus Jesus, in qua nocte tradebatur, accepit panem, et gratias agens fregit, et dixit : (Accipite et manducate :) (3) hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur (4) : hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem, postquam coenavit, di-

(1) ἐκχυνόμενον, *effunditur.*
(2) ἐκχυνόμενον, *effunditur.*
(3) Omis en grec
(4) κλώμενον, *frangitur* : beaucoup de Mss, et la liturgie grecque.

cens : Hic calix novum testamentum est in meo sanguine : hoc facite, quotiescumque bibetis, in meam commemorationem (I Cor., XI ; 23-25).

Le Canon latin :

Qui pridie quam pateretur accepit panem (Mt., Mc., Lc., I Cor.) ***in sanctas ac venerabiles manus suas et elevatis oculis ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi*** gratias agens (Lc., I Cor.) benedixit (Mt., Mc.,) fregit (Mt., Mc., Lc., I Cor.) deditque (Mt., Mc., Lc.) discipulis suis (Mt.) dicens (Mt., Mc., Lc., I Cor.) : Accipite (Mt., Mc.,) et manducate (Mt.,) *ex hoc omnes :*

HOC EST *ENIM* CORPUS MEUM (Mt., Mc., Lc., I Cor.).

Simili modo postquam coenatum est (Lc., I Cor.) accipiens ***et hunc praeclarum*** calicem (Mt., Mc.) ***in sanctas et venerabiles manus suas, item tibi*** gratias agens (Mt., Mc.) ***benedixit*** deditque (Mt., Mc.) ***discipulis suis*** dicens (Mt., Lc., I Cor.): ***Accipite et bibite ex eo omnes*** (Mt.) :

HIC EST ENIM (Mt.) CALIX (Lc., I Cor.) ***SANGUINIS MEI,*** NOVI ***ET ÆTERNI*** TESTAMENTI (Mt., Mc., Lc., I Cor.) ***MYSTERIUM FIDEI*** : QUI PRO VOBIS (Lc.) ET PRO MULTIS (Mt., Mc.) EFFUNDETUR (Mt., Mc., Lc.) IN REMISSIONEM PECCATORUM (Mt.).

L'anaphore grecque :

In qua nocte tradebatur (I Cor.) *seu potius semetipsum tradidit pro mundi vita,* accepit panem (Mt., Mc., Lc., I Cor.) ***in sanctas et puras et immaculatas manus suas*** gratias egit (Lc., I Cor.), benedixit (Mt., Mc.,), *sanctificavit,* fregit (Mt., Mc., Lc., I Cor.) deditque (Mt., Mc., Lc.,) *sanctis* suis discipulis (Mt.) ***et apostolis*** dicens (Mt., Mc., Lc., I Cor.) :

ACCIPITE (Mt., Mc.,) MANDUCATE (Mt.,) : HOC EST CORPUS MEUM (Mt., Mc., Lc., I Cor.) QUOD PRO VOBIS FRANGITUR (I Cor.) ***IN REMISSIONEM PECCATORUM. AMEN***

Similiter et calicem postquam coenavit, dicens (Lc., I Cor.) : BIBITE EX HOC OMNES (Mt.) : HIC EST SANGUIS MEUS (Mt., Mc.) NOVI TESTAMENTI (Mt., Mc., Lc., I Cor.) QUI PRO VOBIS (Lc.) ET PRO MULTIS (Mt., Mc.) EFFUNDITUR (Mt., Mc., Lc.,) IN REMISSIONEM PECCATORUM (Mt.). ***AMEN.***

Dans les textes liturgiques nous avons mis en italiques les expressions qui n'ont pas de parallèle au même contexte dans les Écritures ; nous avons aussi indiqué les con-

cordances et les phrases qui dans chaque liturgie sont récitées solennellement. Il faut noter aussi que les concordances doivent être établies séparément. C'est-à-dire que la liturgie latine suit la Vulgate, tandis que la liturgie grecque suit le texte grec usuel du Nouveau Testament. Nous avons déjà donné en notes les quelques variantes entre la Vulgate et le texte grec ordinaire. Peut-être cependant aurait-il fallu dire que ce sont les versions des Écritures qui se laissent influencer par les traditions liturgiques. Il y a là un problème intéressant que nous devons laisser aux maîtres en sciences bibliques.

Après les faits, passons à leur interprétation. Notons tout d'abord que la question de l'épiclèse n'entre pas dans les limites étroites de cette petite étude. Que l'épiclèse existe ou n'existe pas, que l'on y tienne absolument ou aucunement, rien n'est changé dans nos recherches, qui ne regardent que la représentation liturgique de la Cène.

Il paraîtrait que pour cette interprétation il n'existe aucun canon absolu dans les décisions authentiques du magistère de l'Église. Suivant le Concile de Florence « les paroles divines du Sauveur ont tout le pouvoir de transsubstantiation » (1). Aucune tradition spéciale des paroles du Seigneur n'est donc imposée. De même la lettre d'Eugène IV *Ad Armenos :* « les paroles du Sauveur sont la forme de ce sacrement » (2).

Le Concile de Trente parle du Canon en ces termes :

« Et comme il convient d'administrer saintement les choses saintes, et par dessus tout ce très saint sacrifice, l'Église catholique, pour qu'il soit offert avec dignité et révérence, a établi depuis des siècles le Canon sacré, si pur de toute erreur que rien ne s'y

(1) Ces paroles font partie de la déclaration que Bessarion fit au nom de ses collègues orientaux dans la séance générale du 5 juillet 1434 (MANSI, *Ampl. Concil. Collect.*, t. XXXI, col. 1046). Cependant elles n'ont pas été reprises dans la bulle d'nnion : *Laetentur coeli.* (*Ibid.*, col. 1031).
(2) *Ibid.*, col. 1037.

trouve qui ne respire au plus haut point la sainteté et la dévotion et qui ne soulève l'esprit de ceux qui l'offrent à Dieu. Car il se compose des paroles du Seigneur, des traditions des Apôtres, et aussi des institutions pieuses de saints Pontifes » (1).

Ce que disent les Pères est également vrai du canon romain et de l'anaphore grecque, quoique la dernière phrase semble indiquer qu'ils aient plutôt en vue le canon romain.

Gardant devant les yeux ces déclarations, on peut pousser plus loin, jusqu'aux conclusions suivantes. Comme dit le Concile de Trente, il y a autre chose dans la liturgie que les paroles du Seigneur. Ni l'une ni l'autre liturgie envisagée ici ne se calque exactement sur les récits scripturaires, soit pris séparément, soit pris ensemble (2). Chaque liturgie a des variantes qui lui sont propres. Pour la plupart, ces variantes viennent d'un parallélisme entre les deux épisodes de la Cène. De la sorte, dans la liturgie romaine nous trouvons : *Hoc est enim* et *Hic est enim, accipite et manducate* et *accipite et bibite, benedixit* deux fois, *discipulis suis* deux fois, *ex hoc omnes* et *ex eo omnes*. Dans la liturgie grecque on emploit deux fois *in remissionem peccatorum* comme finale.

Rien de plus naturel et de plus conforme à l'esprit des récits évangéliques. La seule divergence *in re gravi*, ou si l'on veut, *in forma sacramenti* est le *Hic est sanguis meus*. Mais comme cette formule de la liturgie grecque est attestée par deux évangiles, elle ne provoque pas de difficulté.

Les déductions qui viennent de ces observations sont simples et immédiates. De même qu'il y a un Évangile selon S. Matthieu et un autre selon S. Luc, de même il y a une liturgie selon la tradition latine et une autre selon la

(1) *Concilii Tridentini decr. et canon. — De Sacrif. Missae.* Sess. XXII (1562), Cap. IV.

(2) Cette conclusion peut être généralisée et appliquée à presque tous les textes liturgiques connns.

tradition grecque (1) ; et il est probable que, comme les différents évangiles, chaque liturgie a été dans ses parties essentielles l'œuvre d'un apôtre ou d'hommes apostoliques. Leur accord fondamental est hors de contestation, et chaque forme est authentique, valide, et vraie, parce qu'elle a pour elle la tradition et l'autorité de l'Église.

Cela ne veut pas dire qu'un prêtre latin pourrait sans faute emprunter les formules grecques. Dans l'Église il faut que tout se fasse selon l'ordre et, l'ordre dépend des successeurs des apôtres. L'Église, en vertu de sa mission divine, a le droit de déterminer les modalités sacramentelles par lesquelles la grâce est conférée à ses fidèles ; elle n'est liée en cela que par sa propre tradition qu'elle a reçue des apôtres. Comme dit le Concile de Florence : « Que les prêtres consacrent le corps du Seigneur, chacun selon la coutume de son Église, soit occidentale, soit orientale, *sacerdotesque... Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet juxta suae Ecclesiae sive occidentalis, sive orientalis consuetudinem* » (2).

Conformément à la pratique de l'Église Romaine le théologien catholique est obligé de respecter et d'admettre la vénérable tradition eucharistique de l'Église d'Orient : il ne pourrait avoir la moindre objection contre le privilège des anciennes Églises de conserver leur propre tradition sacramentelle. Il ne serait temps d'en faire un grief que le jour où on y trouverait un prétexte de schisme et un danger d'ériger une barrière entre les Églises.

C. A. BOLTON.

(1) On devrait même dire en élargissant cette enquête qu'il y a de multiples traditions liturgiques.

(2) Bulle *Laetentur Caeli*, Denzinger-Bannwart, 692.

Le Monastère d'Hosios Loukas. (1)

Saint Luc-le-Jeune, ainsi nommé, pour le distinguer d'un homonyme et contemporain, S. Luc, stylite à Constanti-

(1) I. Hagiographie (Saint Luc le Jeune ou saint Luc le Styriote, est fêté par l'Église byzantine le 7 février).

Ménées et livres liturgiques byzantins à cette date.

Combefis fr., *Historia Monothelitarum ;* Paris, 1648.

A. S., vol II, de février, p. 99 (au 7).

Henschenius, *Commenta praev. in Acta Sanctorum Bolland.* Febr. II, p. 83-84.

Analecta Bollandiana, 1894, Vol. XIII, p. 81-121.

Vita anonymi, P. G. CXI, p. 442-480.

Georges Kremos, *Προσκυνητάριον τῆς ἐν τῇ Φωκίδι Μόνης τοῦ 'Οσίου Λουκᾶ ;* Athènes, 1874. 3 vol. (Ouvrage rare).

Doukakis, *Βίβλιον... μεγάλης συλλογῆς Βίων τῶν 'Αγίων;* Athènes, 1890, t. II, p. 122-160.

II. Description. (Le monastère de saint Luc est situé en Phocide, sur les confins de l'antique Béotie, au sud de l'Hélicon, à quatre ou cinq kilomètres de l'ancienne Styris et à douze kilomètres du golfe de Corinthe).

Spon et Wheler, *Voyages d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant;* Lyon, 1678, t. II, p. 74-81.

Wheler, *Voyage de Dalmatie, de Grèce et du Levant;* La Haye, 1723 ; t. II, p. 60-72. (Voyage fait en 1678).

R. Chandler, *Travels in Asia Minor and Greece etc.;* Oxford, 1825, t. V. 88, p. 302-312. (voyage en 1765).

Sibthorp, chez Walpole, *Memoirs relating to European and Asiatic Turkey etc.;* Londres, 1818, t. I, p. 69-72. (Voyage en 1794).

Pouqueville, *Voyage dans la Grèce, etc.* 1 éd.; Paris 1820, t. IV, p. 48-49 ; 2e éd. Paris, 1826, t. IV, p. 126-131.

— *Histoire de la régénération de la Grèce;* Paris, 1824, t. II, p. 222 et IV, 360-361.

Leak, *Travels in Northern Greece*; Londres, 1835, t. II, p. 516-538.

Puchon, *La Grèce continentale et la Morée* etc.; Paris, 1843, p. 240-248.

Atlas des Nouvelles Recherches historiques sur la Principauté de Morée; Paris, Pl. 33.

III. Archéologie. (L'église Saint-Luc est une croix grecque avec coupole centrale sur tambour relié au plan carré par des trompes d'angle

nople, vit le jour en Macédoine entre 890 et 896. Très tôt, il se sentit appelé à la vie solitaire. Après un temps de formation dans un monastère inconnu, on le trouve successivement en Phocide, où ses grands parents avaient passé une partie de leur vie ; à Corinthe ; au service d'un stylite près de Patras ; de nouveau en Phocide, à Joannitza ; à Kalamion ; dans l'île d'Ampelos. Cette vie errante lui venait de son désir d'échapper aux foules accourues à lui ou lui était imposée par la nécessité de fuir les incursions arabes et bulgares. Enfin, sous l'empereur Constantin VII, il put s'établir à l'endroit où s'élève le couvent qui porte aujourd'hui son nom, et y mourir en paix. Et les auteurs de décrire les miracles qui fleurirent sur son tombeau, les foules qui de loin y venaient en pèlerinage, et l'église qui abritait ses reliques vénérées, « splendide et admirable église, nouvelle Sion, ciel transporté sur terre, gloire de l'ordre monastique et orgueil de l'Hellade » (1).

Ch. Diehl dépeint ainsi le caractère de ce saint personnage : « La vie du saint nous a conservé un portrait fort curieux de cette intéressante figure. Je ne parle point ici de sa vie austère et rude, de cet âpre désir de solitude qui le poussa de retraite en retraite : ce sont des traits communs

celle de la Théotokos a une coupole centrale octogonale portée par quatre colonnes).

Ch. Diehl, *L'église et les mosaïques de Saint-Luc en Phocide* (Bibliothèque des Écoles Françaises de Rome et d'Athènes, fasc. 55) ; Paris 1889. Cette étude a été rééditée dans *Choses et gens de Byzance;* Paris, Bocard, 1926.

— *Les mosaïques de Saint-Luc,* (Monuments Piot, vol. 3); Paris 1897.

— *Les mosaïques byzantines du Monastère de Saint-Luc* (Gazette des Beaux Arts, vol. 17); Paris, 1897. Cette étude a été reproduite dans *Études byzantines ;* Paris 1905.

Schultz et Barnsley, *The Monastery of Saint Luc Styris in Phokis ;* Londres, 1901.

Ernst Deiz et Otto Demus. *Byzantine Mosaics in Greece. Hosios Lucas and Daphni ;* Cambridge (Massach.), 1931.

(1) Diehl, *Choses et gens de Byzance,* p. 9.

à tous les moines du moyen-âge byzantin. Je n'insisterai même pas sur cette ignorance extrême qui lui interdisait jusqu'à l'étude des livres saints et des Pères, ni sur ce mépris singulier où il tenait la science et dont il donna, à Corinthe (1), une preuve si remarquable. Cette préoccupation exclusive de la foi et du salut n'est point rare non plus chez les ascètes byzantins. Mais au milieu de ses macérations, de ses austérités, ce solitaire ignorant et rustique gardait au fond de l'âme une exquise douceur. Dans le jardin qu'il cultivait de ses mains, il voulait que les fleurs eussent place et que tout fût ordonné pour le plaisir des yeux ; il se laissait séduire aux attraits des verts ombrages et des eaux jaillissantes ; il savait goûter le charme des longues rêveries au bord des flots. Comme les grands contemplateurs du moyen-âge occidental, il avait pour la nature entière une tendresse infinie : les bêtes, les oiseaux lui étaient aussi chers que les hommes ; il conversait avec les cerfs de la montagne, avec les passereaux des champs, avec les reptiles du chemin : et plus d'une fois, ces naïfs entretiens font penser à saint François d'Assise. Cette tendresse de cœur, cette douceur infinie, cet amour contemplatif de la nature, se rencontrent rarement chez les moines d'Orient ; à ce titre, ces traits méritaient d'être signalés » (2).

Le monastère et ses environs ont conservé le pittoresque qui, probablement, avait provoqué le choix de saint Luc. Il est établi sur une terrasse naturelle, presque au sommet d'une élévation qui est à quatre cent soixante dix mètres au dessus de la vallée. Tout autour, les montagnes portant des buissons et des arbres verts ; en remontant vers l'Ouest, le cimetière et sa chapelle cachée dans la verdure, tout

(1) Voyant la vie peu édifiante des étudiants, il abandonna ses études pour ne pas être entraînés dans leurs dérèglements. KREMOS, *Προσκυνητάριον*, t I, p. 39, col. 1.

(2) DIEHL, *loc. cit.* p. 6-8.

près de la source qui alimente le monastère et fertilise les champs en contre-bas ; immédiatement sous les bâtisses, les potagers en terrasse et la vaste vallée, dont on peut jouir d'une belle esplanade boisée située au sud des édifices monastiques. La tranquillité qui règne à Saint-Luc est inconnue ailleurs. Elle est faite d'un silence, vivant du ruissellement paisible d'une vasque trop pleine et du tintement lointain des clochettes dans la montagne. Des prés d'un vert clair, coupés, tachetés du vert foncé des buissons et des pins, et où pâturent quelques têtes de bétail ; des versants gris-argent de la montagne ; d'en haut, d'en bas, de partout, nous arrivent distants ou proches, rythmes saccadés, mélodies coupées, tintements discrets, les carillonnades des troupeaux et des bêtes de somme : musique improvisée au caprice de l'animal au moyen des grelots doubles ou triples que chacun porte au cou, suivant qu'il broute, se déplace ou se frotte le muffle à quelque arbre ou à quelque pierre. Il fallait dire un mot de cette atmosphère remplie de musique : elle fait partie du paysage et concourt à produire le sentiment de paix dont on y jouit.

En passant sous un porche sombre, on pénètre dans une cour trapézoïdale et devant soi se profilent les absides des deux célèbres églises de ce monastère. Elles s'élèvent, selon le plan habituel des constructions monastiques orientales, au milieu d'une cour qu'entourent les autres édifices monastiques.

Notre première visite sera pour les églises.

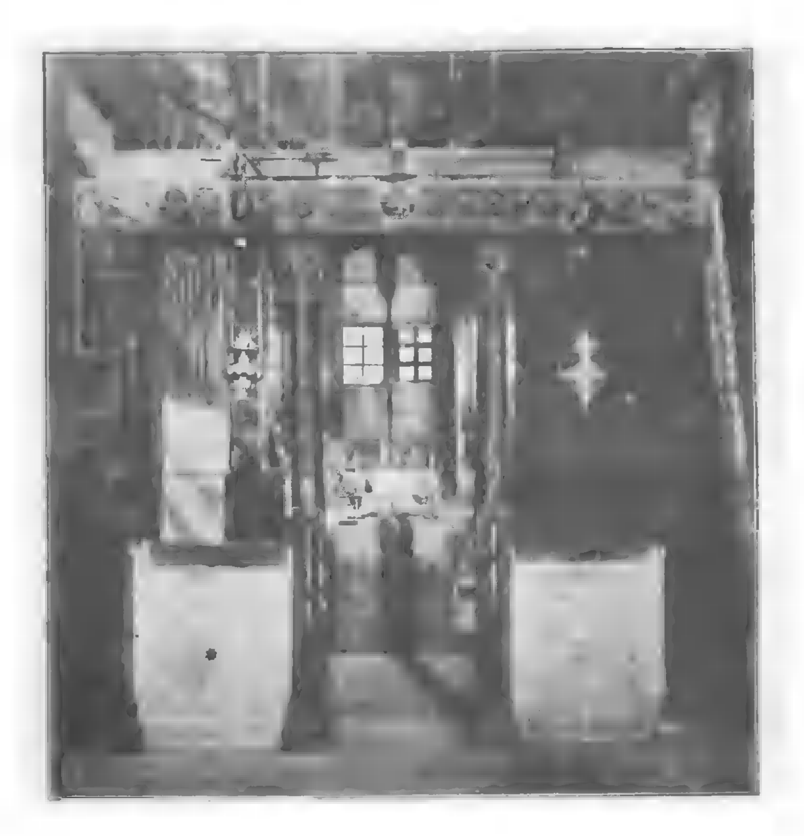
Leur extérieur ne manque pas de cachet. Mais autrefois, avant les remaniements successifs et les réparations sans goût qu'elles ont subies, elles se dressaient dégagées de tous côtés, légères et artistiquement décorées. Actuellement, leurs coupoles ont perdu leurs ornements, un très grand nombre de fenêtres sont murées, trois lourds contreforts soutiennent la façade méridionale. Cependant, outre



HOSIOS LOUKAS :
ABSIDE DES DEUX ÉGLISES.



HOSIOS LOUKAS :
VUE GÉNÉRALE.



HOSIOS LOUKAS :
ICONOSTASE DE LA GRANDE ÉGLISE.



HOSIOS LOUKAS I
L'ÉGLISE DE LA THÉOTOKOS, VUE INTÉRIEURE.

leur belle silhouette et leur division logique qui en marque les dispositions internes, chacune a gardé bien des détails charmants : certains chapiteaux dans les fenêtres géminées ou trilobées, des plaques sculptées, des festons de marbre, des frises de brique ingénieusement coupées et disposées dans le ciment, tout un jeu enfin de matériaux, de creux et de pleins qui donnent l'idée d'une dentelle.

Cette impression d'art n'est rien cependant à côté du sentiment religieux intense qui s'empare du visiteur dès qu'il a passé la porte de l'église dédiée à saint Luc. En un instant, à peine a-t-il pris connaissance du narthex aux marbres précieux et aux mosaïques étincelantes, son regard traverse l'église et se dirige vers l'abside, s'arrête un moment à la clôture de chœur et monte attiré par l'image de la Théotokos. A mesure que l'on s'avance, sortent de la pénombre les marbres dont les murs sont recouverts et ceux qui forment les colonnettes des baies et des fenêtres puis, vers le haut, débordant des voûtes et des arcs, remplissant tous ces espaces courbes qu'il serait difficile de couvrir de marbre, s'étalant dans les voussures, tout un ensemble de mosaïques sur fond d'or, tout un jeu de rinceaux, un semis d'étoiles, un tapis de fleurs. Cette fois-ci, l'amateur d'art byzantin est satisfait : il a sous les yeux l'ensemble du plan byzantin traditionnel avec sa décoration complète ou peu s'en faut. Dans beaucoup d'autres églises byzantines (nous ne parlons ni de Sainte-Sophie ni de Kahrie-Djami), on ne peut juger de l'impression totale qu'elles devaient produire : on ne peut y étudier que l'architecture ; à Saint-Luc on découvre un édifice complet, produisant son maximum d'effet.

Parfois on a voulu comparer Saint-Luc et Sainte-Sophie et l'histoire ou la légende nous disent l'ambition des constructeurs de l'église du petit monastère de Phocide : s'approcher de la splendeur de la « Grande Église » de Justinien ; quatre vingts architectes ayant chacun la direc-

tion de quatre vingts habiles ouvriers auraient travaillé à la réalisation de ce dessein (1).

Nous sommes loin des proportions et de la hardiesse de la reine des églises byzantines, mais l'église de Saint-Luc a la même richesse de matériaux et de décoration, un mobilier liturgique intéressant, une iconographie déjà en progrès et surtout elle est demeurée chrétienne. Ses murs sont tout imprégnés d'encens et de prière ; en marchant on reconnaît une crypte ; dans ces recoins on devine des trésors cachés. Tout est habituellement voilé d'une pénombre mystérieuse, car les fenêtres ont été bouchées à différents endroits et sur toute la façade Nord ; mais dans l'après-midi, les rayons du soleil pénétrant par le transept sud, l'abside et la coupole, réveillent les images des mosaïques, font scintiller les ors et briller les marbres.

Le plan de l'église est simple : un grand carré central (de 8 m. 50 de côté) recouvert d'une coupole portée par huit forts piliers. Entre les deux piliers de l'est s'ouvre l'abside centrale, entre ceux de l'ouest s'étend un espace carré situé devant la principale porte d'entrée, entre les piliers du sud et du nord, les transepts. La prothèse et le diakonikon entourent l'abside centrale et tout autour de l'église, des chapelles, des couloirs, des réduits ramènent le plan de l'édifice à un grand rectangle. A côté du diakonikon, le trésor ; entre le transept sud et le narthex, le baptistère ; à gauche du narthex, vers le transept nord, une succession de chapelles menant au tombeau de saint Luc, demeuré assez entier avec son édicule à toit octogonal mais malheureusement vide de ses reliques depuis des siècles ; enfin derrière la tombe et à côté de la prothèse une autre chapelle faisant jonction entre les deux églises en donnant accès au narthex de la seconde.

De cette description, retenons que l'église Saint-Luc réa-

(1) DIEHL, *loc. cit.* p. 9 et 34.

lise le plan d'une église byzantine idéale. Toutes les parties essentielles s'y trouvent et on est parvenu à en insérer d'autres sans nuire à l'ensemble. Détails intéressants à noter du point de vue liturgique : la place du trésor à côté du diakonikon (que l'on se rappelle une des destinations primitives de celui-ci indiquée par le nom de *skevophilakion*) la place des chœurs dans les bras sud et nord ; les stalles du narthex ; le baptistère tout à côté, les tombes admises seulement dans les dépendances immédiates de l'édifice ; les belles galeries destinées aux femmes, s'étendant tout autour de l'espace central : bref, c'est vraiment l'église grecque type.

Disons un mot de ces galeries qui ajoutent tant de légèreté à tout l'ensemble, en corrigeant l'impression écrasante des piliers, impression que ne peuvent faire oublier les bandes de marbre et les cordons sculptés qui les ornent. Les ouvertures géminées et trilobées des gynécées introduisent les lignes courbes dans l'architecture et, par leurs colonnettes, leurs chapiteaux, leurs balustrades constituées de plaques de marbre sculpté elles forment toute une décoration qui repose et éclaire. Elles attirent aussi et l'on n'est pas déçu en les parcourant : outre la facilité d'y contempler à l'aise les mosaïques des trompes d'angles, on y découvre encore de charmantes petites images, invisibles du bas. Le revêtement de mosaïque ne laisse à découvert ni une arête, ni un bourrelet. Église achevée dans ses moindres détails. D'en bas elle paraissait trop haute mais vue de là, à mi-hauteur, elle semble plus proportionnée. Ne se sentant plus resserré entre les lignes verticales trop longues, n'ayant pas sous les yeux de moyen d'estimation comme le pavement, le spectateur s'illusionne sur la largeur de l'édifice et corrige sa première impression.

La célébrité de Saint-Luc lui vient aussi de ses mosaïques. Élevée et décorée presqu'en même temps, vers 1050, elle nous a conservé en parfait état la presque totalité de

ses sujets. Le cycle évangélique comprend la Nativité, la Purification, et le Baptême du Christ dans les trompes d'angle de la coupole (la mosaïque de l'Annonciation a été remplacée par une peinture) ; le Lavement des pieds, la Crucifixion, la Résurrection et l'Incrédulité de Thomas dans le narthex ; enfin la Pentecôte sur la voûte surbaissée du sanctuaire. Chaque scène révèle un art très avancé qui prépare aux émerveillements du cycle plus complet et plus achevé de Daphni. La Mère de Dieu, avons-nous dit, préside au sommet de l'abside ; nous l'avons retrouvée en quatre autres endroits encore. Mais ce qui frappe ici, c'est tout le peuple élu qui habite le lieu saint. Cent figures de saints et saintes exactement (sur cent vingt et une) brillent encore dans l'éclat intarissable des ors et la fraîcheur des émaux. C'est réellement le Ménologe entier peint et perpétuellement placé sous les yeux des moines et des foules. Ils sont tous là, ces saints que l'on invoque depuis huit siècles dans ce sanctuaire, à commencer par saint Pierre et saint Paul à l'entrée, accueillant les fidèles et les moines. Et elle est imposante cette assemblée des justes disposée sous la coupole où trône le Pantocrator au milieu des Chérubins et des Prophètes. Comme elle doit vivre cette église lorsque la liturgie célèbre certaines fêtes où sont commémorées de véritables litanies de saints : le samedi de la tyrophagie (1) par exemple, où tous les saints moines, ascètes, pénitents, fondateurs de monastères, apparaissent un instant qualifiés d'une épithète appropriée, comme ici, sur la muraille, chacun d'eux se caractérise par son âge, son costume ou son insigne.

La barrière du chœur nous arrête longuement : magnifique iconostase composé d'élégantes colonnettes de marbre

(1) Samedi qui précède le dimanche de l'abstinence, correspondant au dimanche de la quinquagésisme. On célèbre en ce jour tous les saints moines et ascétes. Cf. D. A. Stoelen, *L'année liturgique byzantine*, p. 15 sq., *Irénikon-Collection*, IV, 1927.

qui supportent un entablement finement sculpté ; devant le sanctuaire, à gauche et à droite de la porte royale, quatre colonnettes soutiennent une belle plaque sculptée ; devant la prothèse et le diakonikon il n'y a que les colonnes supportant l'entablement (1). Tout cela est léger, élancé, vivant de couleurs, où le rouge veiné de blanc, des restes d'une polychromie bleu et or, la teinte ambrée de la pierre nommée phengite qui forme les plaques sculptées, s'harmonisent merveilleusement avec les marbres et les mosaïques des parois et des voûtes.

Faisant face à la nef, sur les arcs au-dessus de la prothèse et du diakonikon, de belles inscriptions en mosaïque se déroulent sur fond d'or : *Je laverai mes mains au milieu des innocents et me tiendrai auprès de votre autel, Seigneur,* dit la première ; et la seconde : *Seigneur j'ai aimé la beauté de votre maison et le lieu où demeure votre gloire* ; enfin sur l'arc qui termine la conque absidiale on lit : *A votre maison convient la sainteté, Seigneur, pour toute la longueur des siècles.*

Derrière l'autel, au fond de l'abside, demi-circulaire, quatre degrés et un trône très simple forment le presbyterium.

Le trésor possède un grand nombre de reliques, parmi lesquelles plusieurs chefs de saints personnages, entourés d'un recouvrement de métal finement travaillé et orné de filigranes et d'inscriptions au nom du saint et portant la signature de l'artiste, ordinairement un moine, qui les exécuta. On y voit aussi des croix de bénédiction, des calices et cuillères liturgiques, des encensoirs à manche, des ornements que l'on peut, à voir leurs broderies, estimer assez anciens, des tiares et des bâtons pastoraux.

De l'église Saint-Luc, on passe, comme nous l'avons dit,

(1) Sur les origines et le développement de l'iconostase, voir notre étude sur *Sancta Maria Antiqua*, p. 34-37, *Irénikon, Collection* IV, 1927.

dans le narthex de celle de la Theotokos. Cet édifice lui aussi est d'un grand intérêt architectural ; sa coupole, élevée sur tambour octogonal, est portée par quatre colonnes. Contraste frappant avec la précédente : pas une trace de couleur dans cette église, pas une fresque, pas une mosaïque ; son pavement asymétrique est d'une rare beauté ; les murs, les colonnes, les chapiteaux, la frise à l'intérieur de la coupole, la barrière du sanctuaire en marbre d'une virginité immaculée, tout y est d'une parfaite blancheur. D'ailleurs ses proportions, sa décoration sculptée ont la même beauté que dans la première.

L'étude du plan de ces deux édifices accolés l'un à l'autre montre de façon patente qu'ils ont été construits à des époques différentes, à peu de temps l'un de l'autre.

En dessous de l'église Saint-Luc, se trouve une crypte dédiée à sainte Barbe et qui fut peut être construite par le saint fondateur. Toujours est-il qu'elle est impressionnante cette vaste crypte, avec ses quatre piliers du centre permettant d'élargir la croisée, sa petite iconostase fermant un des bras du sanctuaire, avec ses deux tombes. De part et d'autre du sanctuaire, on voit deux tombes qui ont été violées par les Albanais en 1821. Le peuple affirme qu'elles sont du basileus Romain II, (959-963) prétendu fondateur du monastère (1), et de la basilissa Theophano. Des peintures décorent les parois dans le voisinage des tombes.

Le monastère lui-même ne présente rien de bien remarquable. Sa bibliothèque a été plus d'une fois pillée au cours des guerres qui ont si souvent ensanglanté ce pays et ce qui en restait a été transporté à Athènes. L'ancien réfectoire était de belles proportions et ne manquait pas de cachet architectural ; actuellement une cloison le divise en deux car la communauté est fortement réduite (2) et encore,

(1) Diehl, *loc. cit.*, p. 8-21.

(2) La communauté comptait soixante moines en 1911 ; actuellement,

vu qu'elle suit le régime idiorrythmique, ne se réunit-elle pour prendre un repas commun que le seul jour de Pâques (1). Le réfectoire est parallèle au côté sud de l'église, les habitations des moines occupent le nord et l'ouest du quadrilatère formé par l'ensemble des constructions ; à l'est se trouvent comme nous l'avons dit, la porte d'entrée. Des escaliers nombreux, des terrasses superposées conduisent aux cellules ; celles-ci sont badigeonnées en teintes diverses ; à d'autres endroits la brique et la pierre se mêlent : tout cela forme un ensemble d'un haut pittoresque bien éloigné de la régularité géométrique d'un monastère occidental. En dehors du quadrilatère, un campanile élevé domine l'esplanade dont nous avons déjà parlé et où l'on jouit d'un ravissant paysage ; à l'ouest de celle-ci s'élèvent encore trois maisons d'hiéromoines de construction plus récente.

En teminant, nous voulons former le vœu que ce vénérable monastère retrouve sa prospérité passée et pour le plus grand bien de la Grèce et de l'Église.

DOM THOMAS BECQUET.

elle doit encore en avoir entre quinze ou vingt, dont trois ou quatre hiéromoines. Les vocations proviennent surtout des campagnes avoisinantes ; aussi beaucoup de moines sont-ils « agrammati ».

(1) Sur l'idiorrythmie, voir *Irénikon* IX, 3, p. 263. Cependant à Hosios Loukas, il y a un higoumène qui est élu pour cinq ans.

Revue des Revues [1].

*PUT, organe de la pensée religieuse russe.

N° 31,1931, *décembre.*

G. Florovskij. — Fragments théologiques. (p. 3-29).

Dans une forme d'affirmations sans soutien spéculatif et positif (ce qui d'ailleurs répond bien au charismatisme des conceptions théologiques de l'A.), M. F. donne un exposé des sources de la pensée théologique orthodoxe. D'abord les sources historiques : la source poétique de la Révélation dans le judaïsme, l'Écriture Sainte, la source philosophique dans le christianisme hellénistique. (Soit dit en passant, on trouve ici une condamnation de la philosophie du sens commun pour la compréhension des formules dogmatiques : c'est bien un système philosophique spécial qui serait en questicn ; cependant aucune « canonisation » n'en découlerait par suite de la transfiguration que subit la pensée naturelle).

A côté des sources historiques, il y a la source toujours vivante de la Tradition. On arrive ainsi en pleine *sobornost,* dans le spécifique de l'Orthodoxie . « La Tradition est la mémoire de l'Église, mémoire intérieure charismatique ou mystique ». La Tradition est une expérience de la catholicité ecclésiastique. Tout le monde peut et doit y puiser. Certes l'épiscopat a un pouvoir d'enseigner, mais ce pouvoir est limité par cette expérience. L'évêque ne doit pas enseigner *ex sese, sed ex consensu Ecclesiae* et chaque fidèle, puisant dans la même expérience est juge de la conformité de l'enseignement hiérarchique avec celle-ci. La réception de l'enseignement par les fidèles est chose bien complexe « ... il n'y a pas de critères infaillibles et formels. Il n'y a qu'un seul critère : la plénitude catholique de l'Église, le souffle de l'Esprit qui vit dans l'Église... Il faut croître en cette plénitude il faut y vivre et en témoigner ».

Voilà les sources de la pensée théologiqne orthodoxe. L'autorité ne peut en être une source car elle ne peut donner une évidence à l'esprit.

Un lecteur averti de la théologie orthodoxe contemporaine ne trouvera rien de nouveau dans l'article, mais il sera heureux de retrouver des idées connues dont sa réflexion lui aura fait estimer l'importance, et dans la hiérarchie de ces principes dont découle le spécifique de cette école théologique, le problème de la foi réclame de nouveau la première place. L'A. ne dit-il pas en effet « la foi est indémontrable — la foi est l'évidence de l'expérience »? Ne touche-t-on pas ici la génératrice du système, en bonne logique d'ailleurs puisque la foi est la base de la religion ?

(1) Les revues non catholiques sont marquées du signe *.

V. Zander. — L'icone de la Sainte Trinité. (p. 30-52).

L'article donne une interprétation philosophique de l'icone de la Trinité de Rublev. Le caractère spécifique de l'iconographie est l'absence de naturalisme : « L'icone se montre à nous non comme la manifestation accidentelle et transitoire de l'observation réaliste de l'artiste, mais comme la manifestation de la beauté idéale et intellectuelle dans une image créatrice ».

Hiéromoine Jean Šachovskoj. — De la destinée de l'homme et des voies du philosophe. (p. 53-69).

Le moine fait la leçon au philosophe à propos de *La destinée de l'homme* de N. Berdjaev (cfr *Irénikon* IX, 298-299). Une gnose qui n'est pas basée sur l'ascèse mène à des méprises sur le rôle créateur de l'homme, sur la liberté, les fins dernières, le sacerdoce, la loi etc. Cependant le fond même de l'ouvrage est bon, fond fait d'une juste tristesse à cause de l'insuffisance du bien et des bons.

N. Berdjaev. — L'orgueil des humbles. (p. 70-75).

Réponse vigoureuse à la critique du hiéromoine : elle y découvre l'orgueil racique des ascètes pour le monde et ses angoissantes recherches. La tradition monastique russe aurait toujours eu du mépris pour la raison, elle se rencontrerait en cela avec les nihilistes. L'esprit souffle où il veut, l'ascèse monastique n'est pas la seule voie chrétienne, le christianisme ne détruit pas l'homme mais en fait le collaborateur de Dieu.

M. B. affirme les droits de la philosophie à scruter les vérités sur Dieu et sur l'homme.

N. Arsenjev. — Le mouvement pour l'union des Églises chrétiennes et le problème mondial contemporain. (p. 76-88).

L'A. est membre du *Continuation comittee* de Lausanne. Il donne ses impressions sur la conférence de Lambeth. Une opposition de tendances s'y est manifestée entre la manière mystique et patristique des théologiens russes et le rationalisme scolastique des théologiens grecs. Les anglicans en furent surpris, mais on se trouva unis de nouveau dans la piété. L'A. reste optimiste. L'anglicanisme est attiré par le caractère apostolique de l'Église orthodoxe, dont la vie gravite autour de la gloire du Verbe incarné. L'Orthodoxie doit aider les anglicans dans leur attrait pour éviter l'attirance de Rome.

M. Kurdjumov. — Réponse à G. P. Fedotov au sujet du schisme ecclésiastique. (p. 89-101). **Lettre à la Rédaction.** (p. 102-103).

Il est inutile d'entrer dans les détails des discussions souvent acerbes au sujet des derniers événements dans l'Église orthodoxe russe de l'émigration.

Nouveaux livres. (p. 104).

N° 32, 1932, *février*.

S. Bulgakov. — « Le Saint-Graal ». (p. 3-42).

C'est un essai d'exégèse de Jo. XIX, 34. On y retrouve la méthode propre au P. B. : effort théologique « créateur » qui tâche de découvrir des vérités encore cachées dans la tradition « vivante » de l'Orthodoxie. L'interprétation sacramentelle du passage johannique ne paraît pas suffisante à l'A. L'insistance de S. Jean sur le témoignage indique la présence d'une grande vérité ; elle est mise dans l'article en relation avec les légendes dn Saint-Graal et donne lieu à un nouvel aperçu théologique. Le sang et l'ean sortis du côté dn Sauveur ont gardé l'union hypostatique et sont donc une présence réelle et « naturelle », opposée à sacramentelle ; cette vérité incite ainsi au travail pour la transfignration du monde, travail sophiologique dans le monde qui en est déjà transfiguré.

Les arguments apportés sont : certains passages de la liturgie byzantine et un argument de convenance — l'humanité du Christ existait « naturellement » sur terre avant son incarnation dans la lignée de ses ancêtres, il convient qu'il en soit encore ainsi après l'ascension.

A celui qui connaît l'insistance du P. B., dans son étude sur l'Eucharistie (cfr *Irénikon*, VII, 461-463), à souligner le veuvage de l'Église après l'Ascension, la découverte d'une présence naturelle du Christ, à côté d'une présence sacramentelle et spirituelle, parmi les hommes peut paraître déconcertante. Ne disait-il pas, en effet, que le culte catholique de l'Eucharistie était une diminution de la signification de l'ascension ?

Inutile de noter la pauvreté des lieux théologiques de la doctrine du Saint-Graal aux yeux du « rationalisme » catholique.

Une remarque : on est surpris de lire que la présence du Christ dans l'Eucharistie *vere, realiter,essentialiter* est un enseignement de l'Orthodoxie et subsidiairement dirait-on, entre parenthèses, du catholicisme.

Bref, ces lignes sont une manifestation du don théologique propre au P. B. Si l'appétit théologique n'en est pas toujours satisfait, l'intérêt à la lecture ne faiblit pas et n'est même plus fatigué chez un lecteur habitué à la manière spéculative et littéraire de l'A.

M. Artemjev. — A propos de la liberté de la volonté. (p. 43-72).

On s'attendrait à de la métaphysique en voyant le titre de l'article. On y trouve de la psychologie descriptive avec beaucoup de comparaisons prises dans les sciences naturelles. Il s'agit de la libération de la vraie personnalité qui amènera la réalisation sociale du cosmos au lieu du chaos. « Notre sensibilité intuitive et religieuse et non notre développement intellectuel ou moral, voilà ce qui fait notre vrai « moi », voilà ce qui est digne d'immortalité ».

S. Frank. — Pirogov, penseur religieux. (p. 73-84).

Le rôle philosophique de ce médecin-philanthrope russe († 1881) a

été de combattre le matérialisme et le positivisme de son époque. Ses opinions religieuses nous intéressent davantage : la foi est une expérience spirituelle, l'homme prend conscience de son besoin d'un Homme-Dieu, le dogme n'a qu'une valeur pratique et ne peut lier les consciences.

Les idéaux de l'Église anglicane. (p. 85-89).

V. Zěnkovskij. — Du rôle de l'imagination dans la vie spirituelle. (p. 90-102).

L'A. entre autres idées souligne de nouveau la différence entre l'ascèse catholique et orthodoxe faite de l'emploi plus ou moins grand de l'imagination. La mystique catholique trop sensnelle serait intolérable pour les Orthodoxes. Le dénominateur commun « la charité » est passé sous si, lence.

Livres nouveaux. (p. 103).

M. Berdjaev analyse *Pages choisies de Laberthonnière* (cfr *Irénikon* IX, 118) pour découvrir une affinité entre la pensée de celui-ci et celle de Chomjakov. Cette observation n'est pas entièrement fautive, cependant ce qui, chez Laberthonnière, n'est que *leitmotiv*, est chez Chomjakov exclusivisme souvent farouche, presque fanatique.

N° 33, 1932, *avril.*

G. Fedotov. — L'Orthodoxie et la critique historique. (p. 3-17)

La critique historique est légitime même dans une Église de tradition comme l'Orthodoxie, parce que la vraie tradition doit être épurée des éléments adventices. L'Église orthodoxe possède même un don spécial pour la critique historique à cause de son sain théandrisme ; preuve à l'appui : la science historique est la seule branche développée dans l'école théologique russe. L'esprit critique orthodoxe garde l'équilibre entre la naïveté et l'incrédulité, ce n'est pas une hypercritique à la manière du protestantisme libéral, mais un jugement sûr de la conscience ecclésiastique. Cette aptitude critique devrait être maintenant dirigée sur l'exégèse biblique trop peu travaillée jusqn'à présent dans l'Orthodoxie. Un effort scientifique préparera ainsi le terrain au futur concile œcuménique ; une science pétrifiée n'a aucun titre à l'orthodoxie.

J. Lagovskij. — Salut et culture. (p. 18-43).

La vieille discussion sur la contemplation et l'action fait l'objet de l'article, mais transposée dans une ambiance luxuriante (conformément à la philosophie de « corporalité »). Les arguments ne sont pas tirés de la charité pour Dieu et pour le prochain ; l'argumentation se place sur le double plan créateur « logique » et sophiologique, l'action se portant sur

l'esprit personnel ou sur le monde. La voie de sanctification faite de prière et de pénitence est commnne aux deux plans quoique sous des modalités différentes. Les sympathies de l'A. vont à la voie sophiologique. En voilà la caractéristique qui suggérera peut-être au lecteur l'atmosphère de l'article : « Le don de création est la réalisation par l'homme de la grâce puissante de Dieu qui sauve le monde. Le poète, le savant, l'artiste, le musicien, le pédagogue, l'ingénieur, tous ceux qui dans et sur le monde travaillent d'un cœur pur et pour la vérité divine, sont appelés vraiment et réellement à concélébrer dans la liturgie mondiale « hors du temple », là où, sur l'autel enflammé du cœur humain qui souffre la soif divine de la beauté à manifester, à corporaliser, la chair du monde commence substantiellement et vraiment à se transsubstantier, se convertir en la chair dn nouveau ciel et de la nouvelle terre, la chair du royaume du Christ qui vient » (p. 33). La voie créatrice est capricieuse comme le génie ; on doit la discipliner par la grâce de peur que la démiurgie sophilogique ne devienne démiurgie démoniaque.

L'A. se demande comment la voie sophiologique a pn être déconsidérée par les contemplatifs. L'explication en est cherchée dans l'hellénisme des premiers siècles chrétiens et les dangers du naturalisme païen.

L'apologie de la voie créatrice semble bien être dans la ligne de certains courants idéologiques dans l'Orthodoxie moderne qui veulent disputer à l'ascèse monastique à la façon athonite le monopole de la perfection chrétienne et ainsi ouvrir à l'Église orthodoxe les voies de la culture profane.

N. Arsenjev. — De la communion avec l'Église anglicane. (p. 44-51).

Parmi les deux principaux problèmes — les ordres anglicans et l'intercommunion —, le premier est théorique et difficile mais d'une importance pratique moindre, parce que la grâce des sacrements même valides mais hors de la vraie Église, est débilitée, l'A. le répète à satiété. Quant à l'intercommunion, il y a beaucoup de chemin de fait après la déclaration anglicane sur les sacrements. Cette déclaration n'a cependant que peu d'autorité à cause du caractère de la conférence de Lambeth.

J. Smolič. — J. V. Kireevskij. (p. 52-67).

Il fut, au milieu des autres chefs slavophiles, le « philosophe ». D'abord ardent adepte de Schelling il se convertit sous l'influence de sa femme à la vraie « philosophie », l'amour de la sagesse, qui n'est pas une connaissance purement rationnelle mais totale et donc vraie, la « connaissance vivante ». Seule l'Orthodoxie a conservé cette « philosophie » et l'avenir lui appartient. K. était le héraut de la culture orthodoxe et universelle.

Livres nouveaux. (p. 67).

*** ORIENT UND OCCIDENT.**

N° 8, 1932.

M. Kaubisch. — Das europäische Reich der Mitte. (p. 9-22).

L'Allemagne joue providentiellement un rôle d'intermédiaire, rôle particulièrement important de nos jours quand, en Russie, le génie luciférien destructeur combat le génie créateur, Prométhée. L'Allemagne et la Russie sont liées par une affinité élective et si la victoire en Russie échoit à la religion, l'Allemagne assimilera peut-être, telle une nouvelle Grèce, le génie religieux de l'Orient et réalisera ainsi le pressentiment de Nietzsche.

K. Brzoska. — Freiheit und Notwendigkeit. (p. 23-32).

Un commentaire de l'antirationalisme radical de Lev Šestov dans *Sur les balances de Job*. Il en montre la relation avec la philosophie allemande, le point faible et l'équivocité avec toute science. Le système de Šestov et la science n'ont rien de commun, le résultat négatif est l'impossibilité de toute critique pertinente de part et d'autre.

N° 9, 1932.

N. Berdjaew. — Der religiöse Sinn des Bolschewismus. (p. 2-8).

Les idées sont fort voisines de *La vérité et le mensonge du communisme* (cfr *Irénikon*, IX, 199-200). La leçon à tirer du bolchévisme est le travail social religieux, le bolchévisme étant la conséquence de « la trahison des bons ». En Occident c'est l'Allemagne qui possède le plus de forces créatrices, c'est à elle donc de profiter en premier lieu de cette leçon.

F. Stepun. — Der religiöse Sinn der russischen Revolution. (p. 8-21).

Dans la révolution russe, s'est produite une victoire de l'irréel particulièrement puissante, à cause de son caractère areligieux, produit de la hantise religiense du tempérament russe qui a toujours donné une allure religieuse aux idées occidentales d'emprunt les plus athées. Le bolchévisme est le couronnement de cette tendance. De là vient son danger pour le reste du monde, particulièrement pour l'Europe.

*** VĚSTNIK. — LE MESSAGER,** organe du Mouvement des étudiants russes chrétiens

VII, 1932, *janvier* (n° 1).

S. Četverikov. — A la veille du Nouvel an. (p. 4).

Les bolchéviks ont rompu tout lien avec le passé russe religieux et na-

tional. La destruction du temple du Sauveur à Moscou en est le symbole (ce temple avait été édifié en souvenir de 1812). Le *Mouvement* ne renie pas le passé et songe à construire l'avenir.

Hiéromoine Jean (Šachovskoj). — La mesure du cœur. (p. 6).

La magnanimité, la tendance vers la lumière, est la mesure de la vigueur du chrétien et le vrai service de Dieu. L'homme-image de Dieu doit chercher la similitude divine.

V. Iljin. — Tristesse d'une jeune âme. (p. 9).

Le poète Lermontov a vraiment eu la vie d'un esprit prisonnier de la matière déchue, il est un génie tragique. Ce portrait est opposé à l'harmonie de Puškin.

R. P. — L'union des Églises et la politique de Rome. (p. 14).

Deux articles : recension longue, traduite en russe ; recension courte, dans l'original français de R. P. La Rédaction en est visiblement très satisfaite et croit trouver un réquisitoire foudroyant d'un catholique contre la politique de l'Église catholique dans les voies de l'union. Pour les catholiques ces réquisitoires ne sont rien de nouveau. On y retrouve d'ailleurs le style acerbe habituel à ce genre littéraire, à côté des protestations de charité envers les orthodoxes. C'est précisément ce manque de justice pour les efforts catholiques qui fait la faiblesse du réquisitoire, contenant d'ailleurs certaines réflexions intéressantes sur le rite oriental catholique. L'A. est au courant des récents événements dans le travail pour l'union qu'il conçoit « seulement » comme rapprochement psychologique et chrétien. Le travail pour l'union doit avoir pour motif le rétablissement de l'équilibre vital dans l'Église, équilibre perdu depuis le XIe s. Pour l'A. ce déséquilibre est très sensible dans l'Église catholique et inexistant, faut-il conclure, dans les Églises séparées. Ceci nous paraît déjà un jugement trop tendancieux.

Quant au rite oriental, l'A. ne fait aucune distinction entre le droit et le fait. Le fait est *in globo* critiqué à son désavantage. Les réactions orthodoxes envers un rite oriental, où les préoccupations missionnaires prédominent, sont bien observées. Les rites sacrés sont pour les orthodoxes et à bon droit d'abord tournés vers Dieu. Les difficultés pratiques d'un rite catholique oriental semblent judicieusement relevées. L'A. désirerait voir de la part des ouvriers catholiques plus de respect pour le génie du christianisme oriental et plus de souci des opinions orthodoxes trop souvent ignorées.

L'article mérite d'être lu. Les aperçus de R. P. auraient beaucoup gagné à avoir moins de violence et plus de justice pour l'Église catholique et aussi plus de théologie ; celle-ci sainement comprise est toujours un guide sûr au milieu des contingences humaines. Il n'est pas facile de

trouver le juste milieu entre une doctrine trop abstraite et un empirisme trop concret : l'article en est une preuve.

C. Ševič. — L'Église russe en 1931. (*à suivre*) (p. 21).

La vie des étudiants (p. 23).

« Petit rapport ». (p. 25).

L'homme volontaire diffère du saint parce que celui-ci est esclave de son idée, tandis que le saint est libre, sachant à tout moment ce qu'il a à faire.

VII, 1932, *février* (n° 2).

1er février.

Ces lignes envisagent la réunion du prosynode du Mont-Athos, tentative de réunir plus étroitement les Églises orthodoxes autocéphales. Dans ce mouvement tout orthodoxe a une responsabilité, parce que le gardien de la tradition est tout le peuple chrétien. Notre temps est malade de l'oubli de cette responsabilité, on idéalise le passé chrétien, les conciles, qui ont toujours été très passionnés, « la grande et sainte passion dans la lutte pour la vérité est compréhensible et inévitable ». La joie devant le mouvement d'union dans l'Orthodoxie est diminuée par l'absence de l'orthodoxie russe (dans le sens culturel et non national du mot). L'attitude du patriarcat de Constantinople envers l'Église russe prête à inquiétude. Le prosynode courra le danger de prendre des décisions ne tenant pas compte de l'importance de l'orthodoxie russe. Celle-ci doit s'organiser pour faire valoir ses droits.

M. Fedorov. — Venez au secours. (p. 5).

La crise économique a eu une répercussion malheureuse sur l'aide pécuniaire à la jeunesse russe universitaire.

A. Dejša. — L'organisation de l'industrie et l'Orthodoxie. (p. 9).

La révolution a procuré au peuple russe une expérience supérieure à celle de l'Occident. L'industrialisation mène au mépris de la personnalité humaine et des forces spirituelles. Le bolchévisme a tiré la conclusion ultérieure de ce principe. Pour réagir, faut-il supprimer l'indnstrie ? Il faut la vivifier par l'esprit de respect pour la personnalité humaine et les forces spirituelles. C'est le rôle du christianisme humain et mystique, de l'Orthodoxie surtout où ces deux éléments sont les plus vivants. A cette fin, le clergé et les fidèles devraient moins regarder le passé que l'avenir. Un travail chrétien est nécessaire (la loi du travail anciennement mandite, est rendue légère par le Christ), un travail non seulement dans une seule industrie mais dans tout le domaine social.

C. Ševič. — L'Église russe en 1931. (*suite et fin*). (p. 12).

Interview du patriarche œcuménique. (p. 16).

Débats sur le Mouvement. (p. 18).

J. Lagovskij. — A tous ceux qui se méfient (p. 20).

On accuse le *Mouvement* d'être franc-maçon. M. L. combat la méfiance ; l'attitude méfiante de l'Église catholique (?) entre autres envers le *Mouvement* alléguée par un conférencier, paraît à M. L. ne pas être une raison de méfiance, mais plutôt du contraire ; la prudence n'est pas la méfiance. La méfiance est une faiblesse, un manque de foi dans l'Église invincible. L'attitude pusillanime est décrite ainsi : « L'amour pour les formes de la vie ecclésiastique, l'admiration et le sentiment de vénération pour la beauté séculaire de la liturgie, des rits sacrés et profanes, se sont conservés, mais l'essentiel s'est affaibli et même a disparu de beaucoup de cœurs : l'intelligence de « l'esprit de la vie de l'Église ». Au lieu d'être la vie subsistante, invincible pour les forces du mal, pour la mort, l'Église est devenue pour beaucoup une « relique » élégante, admirablement belle, que tout accident peut détruire. Pour la préserver de cette destruction, il faut la mettre dans un écrin de défenses séculières ». L'A. semble ne pas distinguer entre les dangers que court l'Église entière et les dangers que peuvent courir certains de ses membres. L'indéfectibilité n'est pas assurée à chaque membre en particulier.

Vie du Mouvement. (p. 25).

Partout les réunions furent des manifestations de la *sobornost*.

VII, 1932, *mars* (n° 3).

1 Mars. (p. 2).

A propos du chômage, la Rédaction affirme de nonveau que le nœud de la question sociale n'est pas le problème de distribution des richesses, mais celui de la vérité chrétienne à réaliser vis-à-vis de la personne vivante (ainsi les chômeurs souffriraient surtout du manque d'humanité à leur égard). Le temps du carême est propice à redresser la situation parce que la pénitence n'est pas seulement regret des fautes mais désir d'incarner la vérité divine.

La théologie en dessin. (p. 5).

Un théologien de Russie soviétique parle de la théologie architecturale, l'architecture rendant après la musique le mieux le monde divin. L'expression la plus parfaite est donnée dans le style gothique qui combine le cercle, le triangle et le rectangle.

P. Kalinin. — Les voies de l'activisme orthodoxe. (p. 7).

Les orthodoxes actifs font pénétrer l'esprit orthodoxe dans tous les domaines de la vie. Des exemples sont donnés à l'appui.

V. Rjabušinskij. — Toute créature se réjouit de toi, ô réjouie. (p. 9).

L'A. parle sous ce titre (emprunté à une hymne mariale et présenté dans sa version ancienne : la liturgie slave contemporaine traduit « ô pleine de grâces ») des sanctuaires de la Vierge à Rome, Byzance, Paris, Novgorod. Beaucoup de ces sanctuaires sont détruits maintenant en Russie, mais tout bon orthodoxe est un sanctuaire vivant de la Vierge.

N. Karnožickij. — La pitié, fondement de l'amour du prochain dans la vie russe. (p. 11).

Cette conférence, faite en Bulgarie, a semblé si significative au Rédacteur qu'il en a demandé l'insertion dans la Revue. L'article a comme épigraphe un aphorisme de Rozanov : « Personne ne mérite de louange, tout homme mérite de la pitié ». La pitié est basée sur la conscience très vive de la faiblesse humaine. L'esprit de l'Orthodoxie est empreint de tolérance, de pitié. S. Reinach dans *Orphée* l'a remarqué et appelle cette qualité *orphéisme*. La littérature russe a appris cet esprit à l'école de l'Orthodoxie. « Il suffit de prendre quelques noms au hasard : Gogol, Tolstoj, Lěskov, Dostoevskij, Solovjev. Un abîme infranchissable sépare ces irrationnels, ces mystiques, de leurs confrères d'Occident, raisonnables, calmes, confiants en eux-mêmes. Ceux-ci enseignent *comment vivre* : ceux-là : *de quoi vivre*. C'est la pitié qui constitue l'idée et donc la valeur de la culture russe, sa parole nouvelle.

J. Lagovskij. — Les écoliers soviétiques. (*à suivre*) (p. 15).

La vie des étudiants. (p. 20).

L'Orthodoxie en Roumanie. (p. 25).

On met en relation les tendances nationalistes dans l'Église orthodoxe roumaine et donc ennemies de l'influence russe avec l'influence catholique. Les arguments paraissent assez pauvres, les orthodoxes eux-mêmes vraisemblablement ne voudraient pas identifier leur foi avec le calendrier ou la langue liturgique. La synonymie antirusse-antiorthodoxe semble exagérée (au moins dans le plan théorique).

La vie du mouvement. (p. 25).

VII, 1932, *avril* (n° 4).

1 avril (p. 3).

La vague athée venant de Russie déferle sur la Bulgarie et parmi les

propagateurs de l'athéisme il y a des hommes convaincus et probes. L'offensive ne doit pas être uniquement repoussée avec les armes de l'apologétique, mais aussi par l'élaboration d'une culture religieuse.

M. Skaba Ilanovič. — Les chants de Pâques. (p. 5).

A. Melnikov. — La parabole des trois pilotes. (p. 9).

A. Nikitin. — Questions d'activisme. (p. 13).

J. Lagovskij. — Les écoliers soviétiques. (*à suivre*). (p. 14).

Notes apologétiques. (*à suivre*). (p. 18).

L'Orthodoxie chez les Indiens. (p. 20).

Notes sur la situation religieuse en Alaska. Des indigènes se convertissent par la beauté de la liturgie orthodoxe.

Sur la vie du mouvement. Est-ce le vrai chemin ? (p. 21-22).

La vie du Mouvement. (p. 26).

VII, 1932, *mai* (n° 5).

Le Christ est ressuscité. (p. 3).

V. Iljin. — La victoire qui a vaincu le monde. (p. 6).

S. A. — Le suaire de Turin. (p. 9)

Émotion devant la projection du suaire de Turin avec conférence à l'appui pour en prouver l'authenticité.

A. Fedotov. — L'humanisme chrétien. (*à suivre*) (p. 12).

A. Nikitin. — Les deux générations dans l'émigration russe. (p. 17)

L'émigration russe a la mission de continuer et manifester la culture russe. Une certaine continuité est nécessaire à cette fin. La jeune génération ne remplit pas cette nécessité ; les conditions de la vie la séparent des préoccnpations religieuses, nationales et morales de leurs pères. Le *Mouvement* pourra y remédier s'il trouve de l'appui chez les aînés.

J. Lagovskij. — Les écoliers soviétiques. (*suite et fin*). (p. 20).

Notes apologétiques. (p. 24).

La vie du mouvement. (p. 28).

---

* VOSKRESNOE ČTENIE

IX, 1932, 17 *janvier* (n° 3).

N. Arsenjev. — Du caractère de la connaissance religieuse.

C'est un extrait du cours de théologie fondamentale. L'A. nie toute dé-

monstration rationnelle en matière religieuse, autrement tout le monde serait croyant (aucune distinction n'est faite entre la connaissance naturelle de certaines vérités religieuses et la foi aux vérités surnaturelles). La connaissance religieuse est le lieu de rencontre de l'activité de Dieu et de l'activité de l'homme, d'où découle la légitimité du rôle de la volonté mûe par la grâce.

Les confraternités orthodoxes dans la Russie du Sud-Ouest.

Rapport fait en 1918 par l'archevêque Alexis Dorodnizyn (†) au premier concile panukrainien orthodoxe. Les confraternités sont la manifestation de la tendance du peuple russe du midi à la vérité divine. Elles ne voulurent employer que l'amour dans la lutte contre les « embûches jésuites ».

IX, 1932, 24 et 31 *janvier* (nº 4-5).

Agricola. — L'Église sobornaja et l'isolement de Rome.

On ressert tous les lieux communs de la polémique orthodoxe contre Rome.

Benefaktov. — Supplément nécessaire.

L'A. demande aux libéralisants une appréciation plus objective de l'activité des missionnaires orthodoxes dans les sectes.

Revue de Presse.

On veut faire comprendre aux Ukrainiens que l'union avec Rome, au lieu d'être favorable au nationalisme ukrainien, n'est qu'un stade vers la latinisation.

IX, 1932, 14 *février* (nº 7).

Les travaux de la commission pour la réunion du concile.

On envisage les relations de la hiérarchie et des fidèles. Parmi les mesures favorables à leur union est cité I Petr. III, 4 qui revient si souvent sous des plumes orthodoxes.

N. Arsenjev. — Le sens intérieur de l'œuvre de Dostoevskij.

Trois problèmes reviennent chez D. : les relations de la Russie et de l'Europe occidentale (messianisme russe) ; le dualisme de l'âme russe ; le problème du mal, que D. ressent avec le pathos d'un Job et qui reçoit la solution de la croix.

IX, 1932, 21 *février* (nº 8).

Cri de désespoir.

Les catholiques, dans leur lutte contre l'Orthodoxie, préféreraient voir les populations orthodoxes plutôt devenir bolchéviques que de rester attachées à la croyance de leurs Pères.

Revue de Presse.

On se rabat, dans le polémique contre l'union, sur des publicistes catholiques polonais également adversaires du rite oriental catholique.

IX, 1932, 28 *février* (nº 9).

Les travaux de la commission pour la réunion du concile.

On désire sérieusement épronver les futurs pasteurs des âmes pour assurer leur prestige. L'examen portera surtout sur les connaissances en théologie pastorale et la piété, parce que les offices bien faits sont nn grand moyen d'édification.

Revue de Presse.

On tâche de prouver anx catholiques polonais qu'ils est impossible de servir à la fois Rome et la patrie polonaise.

IX, 1932, 3 *mars* (nº 11).

Revue de Presse.

Le mécontentement de catholiques polonais signalé plus haut ne porte pas sur le rite oriental catholique comme tel, mais sur les méthodes de l'application du rite : acceptation trop facile dans l'Église d'orthodoxes suspects, et la russification.

IX, 1932, 20 *mars* (nº 12).

Revue de Presse.

Avec son zèle habituel pour noircir l'Église catholique, le recenseur saisit les dispositions de l'antorité catholique contre les bibles de la Société biblique, pour dire que l'Église non seulement ne recommande pas, mais défend la lecture des Saintes Écritures.

IX, 1932, 27 *mars* (nº 13).

Les travaux de la commission pour la réunion du concile.

On y lit : « Si la discipline est nécessaire dans la vie séculière, elle l'est

d'autant plus dans la vie ecclésiastique ». N'y a-t-il pas ici une certaine dissonnance avec la *sobornost* ?

IX, 1932, 10 *avril* (nº 15).

N. Arsenjev. — Les travaux de la commission théologique mixte pour le rapprochement des Églises orthodoxe et anglicane.

Nouveau commentaire de la tendance scolastique des théologiens grecs à Lambeth (v. plus haut). « Elle est *admissible* dans les cadres généraux de l'Orthodoxie pour autant qu'elle ne la défigure pas mais, son rôle devient nuisible et franchement défigurateur quand elle s'envisage comme tendance exclusive... Je pense que cette tendance n'est pas obligatoire pour toute l'Orthodoxie. Je peux donc regretter que l'Orthodoxie, dans les débats de la conférence de Lambeth, se soit tournée vers l'anglicanisme avec son visage scolastique (autrement dit inconsciemment latinisant) ». La tendance russe mystique et patristique est plus authentiquement orthodoxe. Ce fut une faute pédagogique de ne pas la manifester : « Les énoncés se faisaient non pas dans les catégories de l'Esprit, de la vie, de la réalité transcendante qui se révèle à l'expérience mystique et collective de l'Église, mais dans les termes d'une nomenclature scolastico-juridique ». Le côté mystique a pu être montré aux anglicans dans une liturgie magnifique concélébrée par les prélats orthodoxes, la liturgie orientale étant surtout contemplative et didactique.

Quant au *Filioque* les anglicans ne veulent pas, malgré les insistances orthodoxes, l'exclure du symbole par un traditionalisme humain exagéré et suivre ainsi l'exemple des vieux-catholiques. Au point de vue doctrinal on s'est accordé sur *per Filium*

En conclusion M. A., délégué de l'Église orthodoxe de Pologne à Lambeth, juge que celle-ci pourrait reconnaître la validité des ordres anglicans au même titre que de ceux de l'Église romaine et de l'Église arménienne.

IX, 1932, 17 *avril* (nº 16).

Revue de Presse.

On accuse l'Église catholique de pharisaïsme parce qu'elle se croit la seule vraie. L'Église orthodoxe ne le croirait-elle pas d'elle même aussi ?

IX, 1932, 15 *mai* (nº 20).

Revue de Presse.

Une diversion heureuse au milieu d'incessantes polémiques. Ayant trouvé un publiciste catholique de bonne volonté, le recenseur veut bien

s'expliquer sur l'union parce que l'ignorance réciproque est le plus grand obstacle pour le rapprochement. Il ne condamne pas seulement les méthodes d'union en Pologne, mais ce qui plus est l'idée même d'nnion, surtout dans sa conception romaine taxée « d'incorporation fraudnleuse ». L'union devrait se faire sur un pied de parfaite égalité sans concession aucune, dans l'esprit de Stockholm et Lausanne. Mais pareille union est difficilement réalisable par suite des différences confessionnelles et, à sa place, le recenseur propose une coalition des catholiques et orthodoxes contre l'ennemi commun qui s'infiltre en Pologne, le bolchévisme. Pour réaliser cette coalition, les catholiques doivent se décider d'abord à traiter humainement les orthodoxes. Étant les plus nombreux en Pologne, c'est à eux de faire le premier pas vers la paix.

IX, 1932, 22 *mai* (n° 21).

Les travaux de la commission pour la réunion du concile.

Les desiderata exprimés furent : une connaissance plus approfondie de la doctrine et de l'histoire de l'Église orthodoxe ; le relèvement du niveau moral des fidèles ; le relèvement de l'autorité ecclésiastique en améliorant la science, la conduite, le maintien, les conditions matérielles du clergé.

Archevêque Alexis. — L'attitude du métropolite Pierre Moghila envers l'union.

Un document découvert par le professeur Šmurlo dans les archives du Vatican pourrait faire croire aux sympathies romaines du métropolite. Afin de réfuter cette opinion, l'archevêque Alexis refait l'histoire de l'union de Brest au point de vue orthodoxe en soulignant dans le texte tout ce qui peut en montrer l'inutilité et même la nocivité (opinion habituelle du V. Č.) Moghila n'aurait jamais bronché de sa ferme attitude orthodoxe et Rome aurait pris ses désirs pour des réalités. L'A. commence par mettre en doute l'authenticité du document, ensuite il en démontre la parfaite orthodoxie. *Per Filium* signifie la mission temporelle de l'Esprit par le Fils ; la primauté de Pierre est un complément sans importance réelle. Un tel document, à supposer qu'il soit authentique, ne prouve donc rien en faveur de Rome (on se demande alors pourquoi on l'aurait fabriqué !). Sont ensuite passés en revue les principaux ouvrages théologiques du métropolite pour en faire ressortir son orthodoxie. La conclusion est la grandeur sans tache de Moghila. Il est intéressant de noter que l'archevêque Alexis donne fort justement pour raison de l'activité unioniste de Rome la sollicitude pastorale des Papes envers tous les hommes. Il semble n'en pas goûter la valeur religieuse.

Revue de Presse.

On reproche au radio polonais son intolérance religieuse à ne pas vou-

loir transmettre de services religieux orthodoxes qui pourraient grandement consoler les fidèles en Russie soviétique.

IX, 1932, 29 *mai* (nº 22).

Quelques détails sur la vie et l'activité du conseil oecuménique du christianisme pratique.

Le secrétaire général du Conseil, le Dr Adolphe Keller, raconte ses impressions de voyage en Grèce, Bulgarie, Roumanie et Serbie. Il reçut partout le meilleur accueil. A son avis, l'Église orthodoxe, après s'être longtemps renfermée dans son symbolisme, son mysticisme et dans le principe hiérarchique, se voit obligée de s'intéresser aux grandes questions actuelles. Les contacts avec le christianisme occidental se produisent dans l'éducation de la jeunesse, en quoi elle est aidée d'une façon désintéressée, sans prosélytisme ; dans l'envoi d'étudiants aux facultés théologiques de Strasbourg, Berlin, Paris, Berne ; dans le domaine social.

Le Conseil œcuménique doit s'intéresser beaucoup à l'Orthodoxie parce que beaucoup de doctrines y sont encore libres, à l'état de théologoumènes, ce qui rend l'union plus facile. On préconise surtout des congrès théologiques avec les Orientaux, la création de bourses pour étudiants en théologie, la traduction de littérature religieuse dans les langues respectives.

Commentaires du projet de législation matrimoniale élaboré par la commission de codification.

Le projet est encore moins admissible pour l'Église orthodoxe, car selon sa doctrine, le ministre du sacrement de mariage est le prêtre.

IX, 1932, 12 *juin* (nº 24)

Hiéromoine Philippe (Gardner). — Le caractère religieux dans l'œuvre de Essenin et de Kljuev et dans l'opéra « La légende de Kitež l'invisible et de la vierge Febronia ».

L'A. qni doit posséder un grand don de discernement des esprits (cfr. *Irénikon*, IX, 207) distingue le panthéisme de E. et K. d'avec le panliturgisme du livret de Kitež, la ville invisible aux purs de cœur, sujet de l'opéra de Rimskij-Korsakov. Le catholicisme n'est pas oublié dans cette étude sur la perversion du sentiment religieux « L'artificiel de Kljuev ressemble en certains points à l'artificiel dans la vie du saint catholique — François d'Assise qui prêchait aux poissons ou à son frère le loup — (dans les deux cas il y a un rapprochement de la nature à relent de panthéisme moniste) ».

IX, 1932, 19 *juin* (nº 25).

Revue de Presse.

Un commentaire chicanier de la lettre pastorale de S. E. Mgr Przezdziecki. L'inexactitude éventuelle dans les détails ne diminue pas le souffle apostolique qui anime l'écrit de l'évêque et que nous avons pu apprécier à la lecture de sa traduction française.

IX, 1932, 3 et 10 *juillet* (nº 27-28).

Revue de Presse.

On proteste de ce que les catholiques polonais ne veulent pas appeler *biskup* les évêques orthodoxes et ainsi les mettre sur pied d'égalité avec les évêques catholiques. A quelque point de vue confessionnel qu'on se place, n'y a-t-il pas toujours une distinction à faire ?

---

* **VĚSTNIK ZAPADNO-EVROPEJSKOJ EPARCHII.** Le messager de l'Église russe à l'étranger.

1932, *février* (nº 2).

L'Orthodoxie aux Indes.

Les Jacobites ressentent un fort attrait envers l'Église russe orthodoxe. Cette sympathie ira en s'accroissant vu la sympathie de l'Angleterre pour l'Orthodoxie. On signale comme différences rituelles le baptême par infusion, le signe de croix fait de gauche à droite. La conversion de S. E. Mgr Mar-Ivanios est citée sans commentaire.

P. B. (prêtre). — Le mariage et le birthcontrol.

L'A. combat les pratiques anticonceptionnelles. Le sujet est traité sous forme d'exhortation. Parmi les arguments d'ordre naturel : on prive ainsi la Russie de grands hommes.

1932, *mars* (nº 3).

Archiprêtre N. Sacharov. — Peut-on admettre le meurtre par pitié (euthanasie) ?

L'A. montre comment la question est insoluble avec des argnments rationnels et comment elle se résout par la conception chrétienne de la souffrance. Des exemples évangéliques sont donnés à l'appui : Que serait-il advenu du bon larron si on l'avait tué par pitié avant sa confession ?

1932, *avril* (n° 4).

Archiprêtre N. Sacharov. — Le chômage et la bienfaisance chrétienne.

La bienfaisance est un devoir, d'ailleurs doux puisqu'on se fait autant de bien qu'au prochain. La bienfaisance est illimitée parce que les intérêts du prochain doivent nous être plus chers que les nôtres.

1932, *mai* (n° 5).

Le procès verbal de la séance du congrès des doyens orthodoxes du midi de la France.

Parmi les matières traitées : l'arbitraire dans le raccourcissement des offices liturgiques dans les paroisses ; la nécessité de prêcher ; la fréquentation des sacrements. La pénitence a été envisagée comme moyen de direction des âmes ; on a tenu à préciser que l'action des sacrements n'est pas mécanique, comme les fidèles tendent trop souvent à le croire, mais dépend des sentiments et de l'*humeur* du sujet, surtout de la contrition ; le succès des sectes qui prêchent un christianisme facile (la foi sans les œuvres) ; la baisse de la moralité ; la dénationalisation même au point de vue religieux : ainsi la conscience du péché, si forte dans le caractère russe, s'oblitère sous l'influence occidentale ; les relations avec les autres confessions : elles sont particulièrement difficiles avec le catholicisme.

CHLĚB NEBESNYJ.

VII, 1932, *février* (n° 2).

Lettre d'un moine athonite à son ami au sujet du style et du comput pascal.

Certes cette question n'est pas un dogme, mais une tradition dont la transgression est punie d'anathème.

VII, 1932, *mars* (n° 3).

Evêque Théophane. — Le rite de l'Orthodoxie.

Il s'agit du rite d'anathème contre les hétérodoxes que l'indifférentisme moderne ne peut plus comprendre. L'évêque explique que les hérétiques sont les pires malfaiteurs.

VII, 1932, *mai* (n° 5).

De la prière pour les morts.

Une vision fait comprendre que la prière peut délivrer les morts des peines « éternelles ».

VII, 1932, *juin* (n° 6).

A. Bolotov. — Lettre du Mont-Athos.

Le visiteur est très content de son séjour, mais note que la longueur des offices rend certains moines trop ritualistes et intolérants.

D. C. L.

Bibliographie.

M. J. Lagrange. — Le Judaïsme avant Jésus-Christ. Paris, Gabalda, 1931 ; in-8, XXVIII-624 p., 100 fr. fr.

Il n'entre pas dans le cadre de cette revue d'apprécier la valeur scientifiqne du présente onvrage, mais il est utile d'étudier la méthode qui s'y révèle et ses procédés d'investigation, qui pourront servir à des travaux semblables dans d'autres domaines.

Le Judaïsme ne fait pas suite aux travaux précédents du P. Lagrange ; il semble être le fruit mûr des études de toute une vie. Les « Commentaires » de l'A. ont en effet un caractère très personnel : ils se distinguent par la sûreté d'information et l'aisance avec laquelle le R. P. fait le départ du vrai et du faux dans l'exégèse protestante. En les lisant, on se rend compte surtout que ce n'est pas uniquement le texte évangélique et ses commentaires anciens et nouveaux qui sont devenus familiers à l'A. à force de recherche et de réflexion, mais l'époque évangélique elle-même, ses personnages, ses institutions, et cela à la suite d'un contact prolongé avec tout ce qui nous en reste. Rien n'a été négligé : l'histoire, la philologie, l'archéologie, la topographie, l'art, les métiers. Il s'est fait l'aide de ses collaborateurs, il s'est mis à l'école de ses élèves, il a fréquenté les leçons des rabbins juifs, il a vécu de la vie des habitants de la Palestine. Aussi bien, chaque mot retrouve chez lui le sens de son époque, chaque événement son cadre, chaque personnage son milieu, chaque institution, son origine. On pourrait citer une foule d'exemples qui, dans le présent ouvrage, témoignent de cette résurrection savante du passé.

La masse des matériaux réunis n'est pas classée en un ensemble systématique sous les rubriques : histoire, doctrines, institutions ; les données sont plutôt mises en contraste : I. Judaïsme et religion hellénistique ; II. Les faits et les doctrines ; III. Les sectes et influences étrangères ; IV. Les thèmes et les tendances du Judaïsme à Jérusalem et à Alexandrie. « C'est cette esquisse sommaire, dit l'A. dans l'avant-propos, que je voudrais présenter au lecteur curieux de savoir quel était l'état religieux des Juifs au temps de Jésus-Christ. Pour cela, quelques traits significatifs, soit de l'histoire, soit de doctrine, sont plus utiles qu'une énumération de tous les éléments. Seulement il faut joindre les faits aux doctrines, afin d'expliquer, s'il se peut, comment les faits ont transformé les doctrines, par influence directe ou en provoquant une réaction, et comment les doctrines ont donné aux faits un cours différent. C'est l'admirable principe d'Aristote qui nous a toujours guidé : « Si l'on observait dès le principe le devenir des faits, ce serait comme tonjours la meilleure manière de bien voir » (p. VII).

Cet ouvrage ne démontre pas une thèse, il montre que l'étude objective conduit même les adversaires des théories traditionnelles à reconnaître dans les mystères de la religion des Juifs non un syncrétisme d'éléments hétéroclites, mais une doctrine lentement révélée et assez complète de la Rédemption future. Cette doctrine religieuse et non ses déviations comme le pharisaïsme, fait du Judaïsme une culture aussi riche que l'hellénisme et le latinisme : culture qui a donné naissance au christianisme, lequel doit triompher de l'un et de l'autre avec l'espoir de rallier un jour le Judaïsme lui-même : « Je prie les Juifs, dit-il, de ne pas regarder comme une offense le vœu qu'ils sortent de l'isolement d'une religiou nationaliste pour entrer dans les cadres de l'Église catholique issue de la religion d'Israël et fondée par Jésus-Christ et ses apôtres pour conduire toute l'humanité dans les voies de ce salut qu'ils ont poursuivi et poursuivent encore avec tant de zèle ». D. Th. B.

J. Chaine. — Introduction à la lecture des prophètes. Paris, Gabalda, 1932 ; in-16, 274 p. avec 10 pl. hors texte et 1 carte, 20 fr. fr.

Dans sa préface, l'auteur a soin de préciser qu'il veut faciliter non pas l'étude mais la lecture des Prophètes. A cette intention, il a édité « un simple guide qui essaye de replacer les écrits des prophètes dans le milieu historique pour lequel ils ont d'abord été composés ». Destiné aux non-spécialistes des sciences bibliques, l'ouvrage base ses positions sur les études techniques des grands maîtres de l'exégèse. Les prophètes sont présentés dans l'ordre chronologique. A mesure que leurs écrits sont résumés, les événements historiques auxquels ils font allusion sont brièvemeut rapportés.

Cet ouvrage était nécessaire. On ne peut pas toujours s'accommoder du sens... accommodatice. S. Jérôme lui-même qui tendait finalement au sens spirituel, établissait d'abord le sens historique (1). Chacun désormais pourra le faire, en ce qui concerne les prophètes.

Après une première lecture de ce livre si riche en précieux détails, on tire deux conclusions : 1° la nécessité de lire les prophètes dans l'original ou, ce qui est plus facile, dans une bonne traduction moderne ; 2° cet ouvrage doit être consulté au fur et à mesure de la lecture des textes, car une lecture d'affilée de récits historiques si enchevêtrés ne peut qu'encombrer la mémoire. Notons que l'auteur aurait bien fait de résumer l'époque d'Isaïe et de Jérémie en quelques pages préliminaires, ainsi qu'il a procédé pour la période des Séleucides.

Cette « Introduction » réalise parfaitement l'intention de son auteur et ne saurait être trop recommandée. D. B. M.

(1) « Et primum juxta consuetudinem nostram, historiae fundamenta jaciamus » P. L. 25, 229 B.

Henri Morice. — La vie mystique de Saint Paul. Paris, Téqui, 1932 ; in-12, XIV-258, p. 10 fr. fr.

« Il semble bien que saint Paul ait gravi tous les degrés de la tour mystique. Malheureusement il est... avare de confidences sur sa vie intérieure... Ne pourrait-on mettre à profit les enseignements des auteurs mystiques pour raccorder et compléter les brèves confidences disséminées dans les épîtres ? Tâche laborieuse..., extrêmement délicate », (p. XII) que le chanoine Morice ose tenter. Dans cet ouvrage agréable, il nous montre saint Paul sous l'aspect d'un grand mystique en analysant toutes les données de la vie intérieure de l'apôtre d'après les expériences de sainte Thérèse d'Avila, de saint Jean de la Croix et d'autres.

D. E. L.

Nicolas Jung. — Alvarez Pelayo, un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle. (Collection « L'Église et l'État au Moyen-Age »). Paris, Vrin, 1931 ; in-8, 242 p., 25 fr. fr.

Le dogme de la papauté, qui n'a acquis sa définition qu'au concile du Vatican, a été bien des fois avant cette date un point névralgique dans l'Église, peut-être comme jamais aucun autre dogme ne le fut. La papauté est en effet au carrefour de toutes les susceptibilités des grands ; qu'il s'agisse de la politique des nations, des débats entre les Églises ou de l'orgueil des penseurs, elle est de partout destinée à se trouver en frottement avec les hommes. D'où des polémiques, des théories, des ouvrages. Et si le concile du Vatican a mis un terme aux discussions sur bien des points parmi les catholiques, la lutte continuera toujours à l'extérieur.

La théologie d'Alvarez Pelayo sur le pouvoir pontifical appartient à cette époque où la question en litige, et qu'il fallait surtout défendre, était la puissance du pape sur le temporel, et les rapports de l'Église avec l'Empire. Comme l'enseignement du temps ne comportait encore ni de traité de l'Église ni de traité du pontife romain, ce n'est qu'en ramassant des données éparses qu'on peut arriver à fournir sur ce sujet une étude d'ensemble. C'est ce qu'a fait, et avec succès, M. Iung. Son ouvrage donne, en même temps qu'un coup d'œil snr la théologie papale d'Alvarez Pelayo, une vue riche sur le mouvement des idées au XIVe siècle. De plus, il a le mérite d'avoir retiré Alvarez Pelayo de l'estime médiocre où il gisait, et de l'avoir remis en digne place parmi les théologiens.

D. O. R.

Albert Dufourcq. — Histoire moderne de l'Église. VI : Le christianisme et l'organisation féodale, 1049-1294. 6e éd., Paris, Plon, 1932 ; in-12, 704 p., 30 fr. fr.

L'éloge de cet ouvrage a été fait à propos des éditions précédentes ; cette nouvelle édition s'est enrichie surtout de notes documentaires. La

figure centrale de cette époque est Grégoire VII. L'A. décrit magistralement ce pape comme doué de toutes les qualités d'un pontife et d'un souverain, mais plus encore des vertus du chrétien et du pasteur. Il met bien en lumière la prudence avec laquelle il prend les mesures propres à assurer la réforme ecclésiastique, la défiance qu'il garde de lui-même et la foi qui l'anime, tout en poursuivant sans relâche le bnt qu'il s'est proposé « de fonder aussi solidement la primauté en droit humain qu'en droit divin » (p. 82). — Avec Innocent III, l'Église s'organise ; elle devient une puissance sociale, sans cesser d'être une force spirituelle : l'action du pape est amplifiée par les saints qui ont exercé une influence primordiale à cette époque : saint Bernard et saint François. Cet ouvrage contient à la fois un cours et une documentation ; mais la documentation l'emporte de loin sur l'exposé. Il est à regretter qu'on ne trouve pas un bon répertoire, au moins des noms propres, à la fin du livre.

D. Th. B.

Giovanni Soranzo. — Il Papato, l'Europa cristiana e i Tartari. (Pubblicazioni della Università del Sacro Cuore Ser. V, vol. XII) Milan, « Vita e Pensiero », 1930 ; in-8, 624 p., et 5 planches hors-texte.

L'étude de M. Soranzo sur un siècle du moyen-âge (c. 1240-1340) présente un intérêt très actuel. Notre Europe a été et reste encore hantée du « péril jaune ». Récemment, on écrivait sur la défense de l'Occident. M. S. nous montre, au XIII[e] siècle, ce même Occident ou plutôt la chrétienté — ce qui n'est pas la même chose — prenant l'offensive contre le bloc ouralo-altaïque et y dépêchant franciscains et dominicains avec l'Évangile.

Arrêtés par la barrière musulmane, qui encercle les trois quarts de la Méditerranée, les Tartares y font brèche çà et là, puis lancent des tribus contre les royaumes de Géorgie, d'Arménie, de Pologne et de Hongrie. Alliés à l'Islam contre Gengis-Khan, les chrétiens comprennent, par la suite, que les païens jaunes sont moins à redouter que le croissant et, au Concile de Lyon, on discute d'une alliance avec les Tartares orientaux. Leurs efforts réunis sont inférieurs à la tâche et, à la fin du XIII[e] siècle, l'Islam triomphe.

Tout en travaillant sur le terrain diplomatique et militaire, la papauté, qui, en définitive, vise à la conversion des Tartares, multiplie les missions. Malheureusement, les conditions politiques et des fautes de méthode rendent éphémères ces entreprises. C'est ce double mouvement politique et missionnaire que M. S. étudie. Du XIII[e] siècle, nous connaissions l'effort artistique et intellectuel, ainsi que la formation des nationalités européennes, mais nous ignorions plutôt ces vastes chevauchées des conquérants asiatiques et les visées apostoliques des papes d'alors. Le livre présent nous les fait connaître en détail et M. S. relève son exposé érudit de remarques très justes et très actuelles (1). On en concluera que dans

(1) Par exemple, p. 579, la remarque sur l'insuffisance des missions

ces régions où les rites étaient si mêlés, l'incompréhension mutuelle des Latins et des Orientaux devait être bien funeste à la conversion des païens. De plus, les missions chrétiennes ne doivent pas se présenter comme une « pénétration de l'Occident en Asie ». Aux yeux de l'Église, dans un sens, il n'y a ni Occident ni Orient, ni pénétration de l'un dans l'autre, ni défense de l'un contre l'autre. Il y a simplement adaptation du message évangélique aux différentes mentalités. L'ouvrage de M. S., en même temps qu'il nous fait connaître une époque très active, nous rappelle les grandes lois de l'apostolat chrétien. C'est là un très beau résultat, dont nous le félicitons. Nous suggérons au prote d'enlever dans une prochaine édition, les multiples coquilles qui déparent spécialement les notes en langue étrangère. Dom B. Mercier.

Paul Roth. — Das Basler Konzil, 1431-1448. Bern, Gotthelf, 1931 ; in-8, 46 p., 2,60 fr. s.

Ce petit opuscule qui reproduit une conférence de M. Roth, archiviste de la ville de Bâle, nous fait l'histoire du fameux concile. Il nous décrit les tractations qui ont amené le choix de cette ville comme siège du concile, les préparatifs du magistrat et des habitants et enfin, toutes les péripéties de ce concile qui, sous la conduite du cardinal Aleman, archevêque d'Arles, en arriva à proclamer sa supériorité sur le pape, à déposer le pape régnant Eugène IV et à élire un antipape, le duc Amédée VIII de Savoie, qui prit le nom de Félix V (1440). Celui-ci ne tarda pas à reconnaître l'erreur qu'on lui avait fait commettre et fit sa soumission au pape Nicolas V qui le créa cardinal. Dom M. Schwarz.

Hilaire Belloc. — Cranmer. Londres, Cassel et C[ie], 1931 ; in-8, 324 p., 15 sh.

Comme ses autres études de personnages, cette œuvre de M. Belloc n'est ni historique ni apologétique : il n'a nullement l'intention de défendre l'Église catholique qui a condamné Cranmer au bûcher, même après qu'il eût rétracté ses erreurs. Il reste fidèle à la tâche qu'il s'était imposée pendant la grande guerre : correspondant du *Times*, il réussissait, par son remarquable talent littéraire, à rendre ses lecteurs témoins des épisodes tragiques dont il était à la fois acteur et spectateur sur les champs de bataille. Ici encore il se propose de faire revivre le drame poignant d'une vie. C'est ici la vie d'un homme supérieur qu'il nous livre, la vie d'un savant, mais la vie d'un faible qui ne sut pas prendre nettement parti entre l'Église de Rome et la nouvelle Église anglicane, et qui

itinérantes, sans des centres stables. On se rappellera, à cette occasion, l'appel du pape actuel aux ordres contemplatifs pour aller créer précisément ces centres dans les missions d'aujourd'hui.

fut victime de son caractère hésitant. Le dernier chapitre du livre, intitulé « Le feu » nous montre les faits tout crus, qu'ils soient ou non en l'honneur de l'Église. Il met aussi en relief l'attitude craintive de son héros et sa crânerie devant la mort. L'accumulation des traits qni composent son personnage produit une puissante impression. D. Th. B.

La Pratique missionnaire des PP. Capucins italiens dans les royaumes de Congo, Angola et contrées adjacentes. (Section scientifique de l'Aucam, 2). Louvain, Edition de l'Aucam, 1931 ; in-8, 188 p., 50 fr.

Le manuscrit publié ici fait partie des archives de la Sacrée Congrégation de la Propagande : « C'est un recueil de conseils pour les missionnaires, et il renferme des avis très pratiques pour leur ministère ». L'A. du Ms, qui ne dit pas son nom, mais qu'on sait être le P. Hyacinthe de Bologne, Triboli, est lui-même un ancien missionnaire (p. 5). — L'original italien, qui date de 1747, est un écrit plein de saveur naïve (on nous le donne au bas des pages) ; le texte français, traduction littérale, est inélégant, mais une note du traducteur nous explique quelles sont les raisons respectables qui l'ont décidé à traduire sans « adapter » (p. 7). — Le pieux moine missionnaire, ancien préfet, qui le rédigea, mit dans ces pages toute son expérience et tout son savoir. Le temps a rendu quelques indications et quelques conseils désuets, mais l'intérêt général de l'ouvrage subsiste en entier. Les qualités de la vocation requise, la prudence qu'il faut avoir, la psychologie de l'indigène et ses mœurs, la vie de mission, l'administration des sacrements dans les chrétientés naissantes restent choses vécues. Cet écrit simple et sincère sur la vie apostolique sous le dur soleil tropical servira de leçon pour ceux qui partent là-bas : il retracera pour les antres un chapitre de l'histoire des colonies, et de l'ancienne vie coloniale. D. E. L.

Henri Przeździecki. — L'œuvre de l'union en Pologne. Varsovie. Agence polonaise de la presse catholique, 1932 ; in-16, 400 p.

Lettre pastorale de l'évêque de Podlachie : « Des dangers d'un nationalisme malsain. La Pologne libre doit travailler à l'œuvre de l'union. Réfutation des objections faites contre le rite byzantino-slave. Résultats obtenus ».

Ce document donne une idée des obstacles auxquels se heurtent, en Pologne, les apôtres du retour à l'unité. D. E. L.

Boris Zajcev. — Žizn Turgeneva. Paris, YMCA Press, 1932 ; in-12, 212 p.

Le livre de M. Z. écrit en un style vivant, analyse bien la personnalité

si complexe du grand écrivain russe ; ce n'est cependant pas une introduction à l'œuvre de Turgenev : pour apprécier cet ouvrage il faut connaître T. ainsi que la Russie et l'Europe de son temps.

C'est à l'enfance malheureuse de T., à sa jeunesse si brillante et si enthousiaste, aux amitiés qu'il contracte à Berlin avec Bakunin, Granovskij, et peut-être surtout Stankevič, à l'influence de ses professeurs hégeliens et de la culture occidentale, que nous devons le T. à la fois faible et puissant, mystique et si éloigné de la foi, occidentaliste et si profondément russe. Il est un autre élément qui joua dans la formation spirituelle et dans la vie personnelle de T. un rôle prépondérant, c'est l'amour : « T. aimait l'amour, et il en avait peur », dit l'A. (p. 168). Il est inutile de vouloir comprendre T. sans tenir compte de son roman avec Pauline Viardot roman qui dura jusqn'à sa mort et eut une répercussion au moins indirecte sur ses œuvres. Mais ce roman ne fut pas, comme l'ont prétendu certains, son unique amour ; toute la vie de T. est parsemée d'attachements plus ou moins durables et de toutes nuances.

T. ayant pu observer dans son entourage pendant son enfance et sa jeunesse à quels abus donnait lieu le servage, fut un de ceux qui par leurs écrits ont le plus fait pour la libération des serfs. Malgré les difficultés qu'il eut avec certains groupes de réformateurs hâtifs. il fut toujours, et surtout grâce à sa connaissance parfaite de l'Europe occidentale, partisan des réformes alors indispensables. D. P. O.

Franz Goldschmitt. — Sowjet-Russland. Die Geschichte der Revolution von 1917 bis 1922. Cologne, Katholische-Tat-Verlag, 1931 ; in-8, 194 p.) 2 RM.

Il n'est pas aisé de condenser en un nombre aussi restreint de pages l'histoire des événements embrouillés qui déterminèrent et firent triompher la révolution soviétique. En lisant ce récit, on croirait lire le carnet d'un journaliste qui aurait noté les incidents au fur et à mesure. C'est une accumulation de faits caractéristiques, exprimés en phrases courtes, nerveuses, mais qui saisissent si vivement la réalité qu'on revit ces tragiques journées de 1917.

En consnltant la bibliographie, on est étonné de voir le nombre restreint d'ouvrages consultés, et on admire le talent avec lequel l'auteur a tiré de ces matériaux une œuvre de valeur et surtout d'une haute tenue littéraire. D. Th. B.

L' U. R. S. S. et le désarmement. 2e éd. complétée et refondue. Genève, Bureau permanent de l'entente internationale contre la IIIe internationale, 1932 ; in-8, 24 p.

Cette plaquette décrit en notes brèves et précises la puissance militaire de l'U. R. S. S., les efforts faits pour armer toute la nation, les auxiliaires en Russie et hors de Russie, la politique étrangère de l'U. R. S. S.,

en un mot toute la préparation militaire des bolchéviks pour la conquête du monde.

D. E. L.

Waldemar Gurian. — Bolshevism. Theory and practice. Londres, Sheed et Ward, 1932 ; in-12, XII-493 p., 10/6 sh.

L'A., russe d'origine, qui a fait ses études de sociologie à Berlin, nous présente, pour un domaine restreint, une vraie encyclopédie du bolchévisme. Il étudie successivement son avènement (I et II), les principes économiques et politiques du parti (III), le parti lui-même (IV), son Credo (V) ; il termine par une critique d'ensemble (VI). « L'État bolchévique, dit-il, est un État absolu, guidé uniquement par des considérations d'opportunisme politique et la volonté déterminée de maintenir son autorité... Le pouvoir absolu de l'État n'est pas regardé comme une fin en soi. L'autorité du parti qui se sert de la machine étatiste pour réaliser ses fins, est un moyen de créer un ordre social particulier qui justifiera et légitimera la toute puissance du gouvernement. Voilà pourquoi la description des méthodes politiques des bolchévistes doit être complétée par un exposé des buts poursuivis. Cet absolutisme cherche à détruire tous les obstacles d'ordre politique et institutionnel, mouvements contre-révolutionnaires de toute espèce, Églises, famille etc. et, si ceci ne peut se faire directement, de les miner graduellement en leur soustrayant l'appui de l'État et en soutenant tous les mouvements qui leur sont hostiles. En conclusion, l'A. déclare que le bolchévisme est incapable de créer une forme politique et sociale supérieure : c'est une maladie sociale. L'intérêt de cet ouvrage est grandement accru par les nombreux documents qu'il reproduit et par un index alphabétique très détaillé.

Dom Th. BELPAIRE.

Ludwig Berg. — Was sagt Sowjet-Russland von sich selbst ? (4e et 5e éd.) Cologne, Katholische-Tat-Verlag, 1932 ; in-8, 176 p., 2 RM.

Les éditions précédentes de cet ouvrage ont été annoncées dans cette revue (VII, pp. 237 et 502). Notons que dans ces 4e et 5e éditions toutes les statistiques ont été soigneusement mises à jour, les exposés, sans perdre de leur concision ont été précisés, une distinction plus systématique a été introduite entre les événements rapportés, les personnes et les institutions. De plus, on a tenu compte des changements introduits dans la législation soviétique, et la documentation s'est enrichie du discours de Stalin prononcé le 20 juin 1931. Toutes ces améliorations, grâce aux index et aux renseignements bibliographiques, font de ce volume l'ouvrage le plus complet et le plus précieux sur la situation actuelle en Russie soviétique.

Dom Th. BELPAIRE.

William C. White. — So lebt der Russe. Cologne, Gilde-Verlag, 1932 ; in-8, 384 p. ; 5 M. 20.

Le titre « Les gens et leur sort », de l'original anglais, était mieux approprié au genre de l'ouvrage. Sa conclusion — qu'elle soit voulue ou non — est de montrer qu'en dépit de l'effort des soviets d'engloutir la personnalité individuelle dans la masse matérielle d'un État, chaque individu ressent le contre-coup des événements, et vit sa vie propre. L'auteur a séjourné en Russie de 1927 au début de 1930 ; il y a étudié le droit soviétique, a été accueilli dans maints milieux dont il a décrit les types les plus caractéristiques. Chacune de ces descriptions forme un petit roman éphémère où apparaît un esprit d'observation remarquable et un rare talent de conteur : ces pages abondent en détails vivants, très crus même parfois, mais qui ne rencontrent sans doute là-bas que de l'indifférence. Le souci de l'auteur est d'éviter toute indiscrétion et toute critique. Il se met, au demeurant, à un point de vue strictement objectif. Les événements qu'il décrit sont en somme des à côtés de cette tragédie dont un peuple entier est, pour les bolchéviks, le héros, pour nous autres, la victime. A lire ces à-côtés, on a facilement l'impression que l'expérience bolchévique est un jeu inoffensif, alors qu'elle est au fond une entreprise criminelle. Parfois une indication trahit soudain l'iniquité de ce régime, témoin cette phrase au sujet du prêtre Pavel Nestorovič : « Je ne l'ai plus revu ; il devait subir une opération urgente et partit pour Moscou. A l'hôpital, il y avait d'abord de la place pour les membres de la classe ouvrière, pour les ouvriers et pour les paysans ; les personnes *privées* de droits civils venaient ensuite, et il mourut avant qu'nne place ne se soit trouvée libre pour lui » (p. 146).

Dom Th. BELPAIRE.

Eugène Dévaud. — La pédagogie scolaire en Russie soviétique. (Collection « Questions disputées »). Paris, Desclée, 1932 ; in-16, 228 p.

Si l'on prend garde que « le communisme est plus qu'une technique démagogique, plus qu'un moyen de justifier la domination tyrannique d'un parti » et que « il est d'abord et restera toujours une philosophie du monde et de la vie, une quasi-religion » (p. 13), on verra l'intérêt qu'il y aurait à connaître la conception qu'il se fait de l'homme et les méthodes qu'il emploie pour la réaliser. D'autre part « la pédagogie bolcheviste n'est qu'une adaptation de la doctrine marxiste et léniniste à l'éducation de la jeunesse » ; il faudra donc l'étudier en fonction de cette doctrine. C'est ce qu'a excellemment compris et pratiqué M. D. dans cet ouvrage tout nourri de textes des philosophes, gouvernants et pédagogues comnnistes les plus marquants.

L'A. étudie successivement la conception communiste de l'instituteur, celle toute matérialiste de l'homme (« parcelle » de la nature matérielle) et des destinées de l'humanité avec leurs conséquences : la négation de la personnalité, la subordination absolue de l'homme à la société et partout, même en éducation, le culte de la production. Quelle place, à vrai dire, le matérialisme pourrait-il bien laisser à l'action immanente ? On

se trouve en présence d'une véritable « révolution culturelle » et combien préjudiciable à la civilisation. Il convient de noter, toutefois, que le communisme, tout matérialiste et athée qu'il soit, ne ressemble guère à notre matérialisme bourgeois car « le communisme est nne pseudo-religion, avec dogmes et morale. Il est donc susceptible d'envahir la personne entière des hommes les meilleurs et les plus généreux, de les « vouer » à ses œuvres avec toute l'énergie de leur volonté, toute l'audace de leur amour, jusqu'à l'oubli de soi, jusqu'au sacrifice, jusqu'à la mort » (p. 167).

Ce premier ouvrage n'étudie que la doctrine, une prochaine publication examinera les réalisations concrètes de la pédagogie scolaire soviétique.

D. P. M.

Rev. Henry Browne S. J. — The Oxford movement. London. Catholic Truth Society, 1932 ; in-12, 40 p.

La *Catholic Truth Society* a confié au R. P. Browne le soin d'écrire cette brochure sur le mouvement d'Oxford. En quarante pages, l'auteur expose avec bienveillance les grands traits de ce mouvement.

Cet opuscule bien fait et très précis pourrait servir avantageusement de résumé.

D. M. S.

J. W. Hunkin. — Episcopal Ordination and Confirmation in relation to Inter-communion and Reunion. A collection of anglican precedents et opinions. Cambridge, Heffer, 1929 ; in-12, IX-123 p., 2 s. 6 d. net.

On nous présente ici une collection d'opinions défendues au cours des siècles par les membres les plus remarquables de l'Église anglicane. L'A. veut ainsi montrer quelle a été l'attitude de son Église vis-à-vis des autres confessions au sujet des ordinations épiscopales et de la confirmation. Il aboutit à cette conclusion que l'Église anglicane se base sur le principe d'un épiscopat historique, mais qu'elle évite une excessive rigueur dans l'application de ce principe ; c'est pourquoi on reconnaîtrait la validité des ordres dans les confessions non épiscopaliennes.

Il nous semble que l'A. a parfaitement réussi dans sa démonstration, car on trouvera, dans tous les siècles que remplit l'histoire de la communion anglicane, des voix qui proclament à la fois leur croyance à la tradition apostolique de l'épiscopat et leur conviction qu'il peut y avoir d'autres constitutions ecclésiastiques, parfaitement chrétiennes, sans base épiscopalienne : on pencha tantôt vers l'épiscopalianisme, tantôt vers le presbytérianisme. La majorité anglicane déclare l'épiscopat essentiel en Angleterre (établi par la loi) : la conséquence est qu'on n'est pas en communion avec les presbytériens du pays (non-conformistes), alors qu'on pratique l'intercommunion avec ceux de l'extérieur.

Nous recommandons ce livre à tous ceux qui désirent comprendre et suivre de près le mouvement d'union dans l'Église anglicane.

D. M. S.

Dom Bede Camm. — De l'anglicanisme au monachisme. (Collection « Pax » XXXII). Abbaye de Maredsous, 1930, in-12 ; 114 p., 5 fr. fr.

Agréable traduction due à la plume de M. Ch. Grolleau, d'un récit publié en 1909 par la *Catholic truth society of Ireland* sous le titre « La cité de la paix par ceux qui y sont entrés ». L'A. nous dit très justement que c'est là « la simple histoire d'un combat et d'une victoire ». Le combat est émouvant. C'est, poussé par la grâce, un acheminement vers le catholicisme, une lutte contre les angoisses et les doutes, qui se termine par une stabilisation calme et paisible dans la douce ambiance d'un monastère bénédictin. D. E. L.

Alfred Fawkes. — The Church a Necessary Evil and other Sermons, with a memoir by H. D. A. Major, D. D. Oxford, Basil Blackwell, 1932 ; in-8, 110 p., Sh. 4/6.

Devenu catholique en 1875, ordonné prêtre par le cardinal Manning en 1881, Alfred Fawkes se vit condamner pour modernisme et redevint anglican en 1909 : ce n'était ni un aigri, ni un révolté, c'était un désillusionné qui n'avait vu dans l'Église catholique que le triste et inévitable côté humain des choses. S'était-il cabré devant l'autorité ecclésiastique ? on pourrait le croire, mais toutefois sans qu'il en conservât aucune amertume au fond de l'âme. Indésirable, il s'en était allé sans rancœur et sans regrets. Fawkes est mort en 1930, âgé de 80 ans. « Erastian », ardemment chrétien, il aimait le royaume du Christ, lequel n'est pas de ce monde ; mais l'Église n'était à ses yeux qu'un mal nécessaire, son domaine étant de ce monde, en but aux entreprises sataniques.

Il est intéressant de lire les derniers sermons de cet homme éloquent, de voir comment il juge et son Église, et l'Église catholique. Désillusionné jusqu'à l'extrême, il ne reconnaît plus à l'Église de Pierre qu'une supériorité d'organisation et de moyens financiers ; mais il lui reconnaît encore, tout de même, une supériorité. D. C. A.

Edouard Dumoutet. — Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement. Paris, Beauchesne, 1926 ; in-8, 112 p.

Le présent ouvrage de M. Dumoutet a six ans ; pour certains livres c'est déjà la vieillesse. Dans celui-ci, quelques rides seulement apparaissent. P. 80, M. D. dit de l'*Adoro te*, « qu'il n'y a pas lieu d'(en) suspecter l'authenticité » ; or, trois ans plus tard, le R. P. Wilmart émettait l'opinion contraire (Cf. *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1929 *La tradition littéraire et textuelle de l'Adoro te devote* ; pp. 21-40 ; 149-176). P. 32, l'A. veut absolument entendre aussi du désir de voir l'hostie ce qui semble ne s'appliquer qu'à l'assistance à la messe. Pourquoi s'étonner, p. 74, que Nicole, traitant des principales cérémonies de la messe, ne parle pas de l'*élévation* ? C'est une cérémonie sans rapport avec l'essence

du sacrifice et qui n'avait pas à ses yeux le prestige d'une vénérable antiquité. Il ne faudrait pas trop abuser du terme « décadence » en parlant des vicissitudes qu'a subies ce désir. S'il eût été vraiment essentiel à la vie spirituelle il se fût imposé malgré tout.

Si nous relevons ce qui n'est que des vétilles, c'est qu'elles se trouvent dans un livre écrit avec grand souci de la méthode historique et qui exige donc le fini des détails et une rigoureuse impartialité. On devine que l'A. s'est appliqué consciencieusement à observer toutes les règles de la critique. Il en est résulté un « Essai » très heureux. On nous montre successivement le rôle joué, dans la vie spirituelle du M.-A., par le désir de voir l'hostie, puis ses rapports avec l'élévation de la messe, l'exposition et les saluts du Saint-Sacrement.

Ouvrage clair et méthodique, qui fait souhaiter de voir son auteur continuer ses recherches historiques, en leur donnant un objet encore plus important. Dom B. MERCIER.

D. Nilo Borgia. Frammenti eucaristici antichissimi. Badia di Grottaferrata, 1932 ; in-8, 65, p. 10. L.

Dans ce petit livre si intéressant, le savant moine basilien de Grottaferrata traite d'un genre spécial de littérature byzantine : *la poésie sacrée populaire*. Don Borgia est le premier à appeler sur elle l'attention et dorénavant, grâce à lui, un champ nouveau est ouvert à l'investigation des byzantinistes. Dans un premier paragraphe, l'auteur recherche l'origine et le caractère propre de cette poésie populaire ; poésie basée tout entière sur l'accent tonique et sur le nombre des syllabes. Tonique, elle est l'intermédiaire entre la métrique classique et la rythmique ecclésiastique. Elle est aussi un prélude à la versification qui caractérisera plus tard l'hymnologie néo-latine. Un deuxième paragraphe établit l'âge de cette poésie : fin IIIe début IVe siècle. C'est surtout le contenu, le thème exclusivement eucharistique, qui sert à le fixer. Ici l'argumentation ne nous paraît pas toujours convaincante. Les sources (paragr. 3) sont deux mss de Grottaferrata et quelques pièces connues, mais dont le caractère poétique était ignoré. Les textes et leur reconstitution forment un dernier paragraphe qui occupe à lui seul la moitié de l'opuscule.

Excellente publication qui engagera, espérons-le, à des recherches ultérieures dans un domaine important et à peine exploré.

Dom N. CAPPUYNS.

N. Borgia. — Gemme eucaristiche della Primavera della Chiesa. (Versione dal greco. Serie seconda). Turin, L. I. C. E., 1929 ; in-16, 120 p.

Cette seconde série de « joyaux eucharistiques des premiers siècles chrétiens » est comme la première, une version italienne faite sur des textes originaux grecs. Ce sont des documents de vie chrétienne vécue.

C'est parce que ces formules de prière interprètent si fidèlement le sentiment religieux, qu'elles ont été insérées dans la liturgie. Presque toutes inédites, elles constituent un guide sûr dans la piété vraiment eucharistique. Un chrétien qui veut vivre la liturgie avec l'Église, suivra ici son Maître pas à pas à travers toute l'année liturgique.

Nous engageons vivement nos lecteurs à s'initier à cette source de pensées si profondément eucharistiques. Dom N. CAPPUYNS.

Josef Kuckhoff. — Benedicti regula monachorum. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1931 ; in-12, 72 p. 95 Pf. *Kommentar* en fascicule séparé : 65 Pf.

La règle de saint Benoît constitue non seulement un document culturel, mais un témoignage linguistique précieux qui permet de suivre l'évolution du latin postclassique vers les dialectes romans. C'est en se plaçant à ce point de vue que l'A. propose son étude aux collèges allemands : le texte suivi est celui du manuscrit « Sangalliensis 914 » qui remonte au plus haut moyen-âge. Cette édition est accompagnée d'un commentaire, vocabulaire soigneusement expliqué qui permet aux élèves la préparation et l'intelligence intégrale des textes. Au vocable *schola* (p. II), l'A. note le sens tardif de « corporation », « troupe d'élite » ; (c. f. militans sub regula vel abbate. c. I, p. 17, l. 3-4), qui permet de saisir plus clairement l'idée de saint Benoît. Dom M. SCHWARZ.

Dom Anselm M. Albareda. — Històría de Montserrat. Abbaye de Montserrat, 1931 ; in-8, 410 p.

« Synthétiser en un petit volume l'histoire du Montserrat », telle est la tâche difficile qu'entreprend dans son bel ouvrage, D. A. Ce n'est ici qu'une « ébauche » destinée à nous montrer « en un coup d'œil panoramique le développement du monastère, l'attraction qu'il exerce, la force de son expansion » (p. 9).

Montserrat fut fondé vers 888 par un groupe de moines de Ripoll, envoyés par l'abbé Oliva ; au XIIIe siècle, le monastère passe par une crise grave ; des troubles intérieurs à Ripoll provoquent l'intervention du légat pontifical qui aboutit à la nomination de Dom Bernard Salvador au priorat de Montserrat. Dès lors, Montserrat tend à se libérer de sa dépendance vis-à-vis de Ripoll, mais l'indépendance n'est obtenue qu'en 1409, lorsque Benoît XIII érige le monastère en abbaye. S'ensuivit une ère de prospérité pendant laquelle le monastère joua son rôle dans les événements politiques et religieux de première importance en Espagne et à l'étranger. Vers 1483, Ferdinand-le-Catholique expulsa de Montserrat les moines catalans et soumit le monastère à Valladolid. Pris d'assaut, saccagé et brûlé par le général Suchet, le 25 juillet 1811, le monastère fut détuit sans avoir connu la décadence. Montserrat fut rouvert en 1840.

Le reste du volume est consacré à la dévotion au sanctuaire de Montserrat et à ceux qui, durant des siècles, l'ont gardé. Les deux derniers chapitres nous montrent l'influence artistique, littéraire et religieuse qu'a exercé le monastère ainsi que ses rapports avec la Catalogne : « Montserrat et la Catalogne sont inséparables, leurs histoires sont si intimement fondues que leur séparation est impossible ; le sanctuaire catalan est efficacement intervenu dans la formation spirituelle de notre peuple ». (p. 357).

D. P. O.

Régis Jolivet. — Etudes sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine. Lyon, Vitte, 1931 ; in-8, 244 p., 24 fr. fr.

Ces études portent sur le problème de Dieu dans la philosophie de M. Brunschwicg, de M. Parodi et de M. Ruyssen (plus un appendice sur le « Discours » de M. Benda). Mais « en fait, comme le remarque l'avant-propos, les trois études qui suivent doivent être en quelque sorte détachées des noms qui leur servent de prétexte. Ce qui est en question, dans les pages qui suivent, c'est moins M. B., M. P. ou M. R., que trois formes de pensée que ces philosophes nous ont paru exprimer et développer d'une manière assez nette pour donner prise à une discussion précise et fructueuse » (p. 6). C'est cela même : une discussion très précise (de la plus belle tenue littéraire aussi) et très fructueuse, car nous pouvons étendre aux trois penseurs étudiés ce que l'A. dit de M. Brunschwicg : « L'essentiel demeure, qui est une pensée puissante et riche, qu'il y a tout bénéfice à méditer et à discuter. L'opposition même qu'elle engendre n'est pas le moindre de ses bienfaits. Elle aide, en effet, les doctrines adverses à prendre nne conscience plus nette de ce qu'il y a d'essentiel dans leur position et en marquant avec vigueur les points faibles, non des thèses spiritualistes traditionnelles, mais des formes concrètes qu'elles revêtent chez tels, ou tels penseurs, elle suggère ou impose parfois d'utiles rectifications et toujours une plus rigoureuse expression » (p. 14). On ne pouvait mieux exprimer le profit que les thomistes peuvent retirer d'un commerce intime avec les penseurs contemporains et l'assistance que ceux-ci peuvent y trouver.

D. P. M.

Imprimi potest.
Lovanii, 24 oct. 1932.
† BERNARDUS, Abb. Coadj.

Imprimatur.
Namurci, 27 oct. 1932.
A. COLLARD, Can. cens libr.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

LIVRE IV

LES EFFETS DE L'EUCHARISTIE PAR RAPPORT A LA VIE EN JÉSUS-CHRIST.

A) L'EUCHARISTIE, LE PLUS EXCELLENT DES SACREMENTS.

A la suite de la confirmation, nous nous approchons de la sainte table : là, on trouve la vie à sa plus haute intensité ; parvenus à ce terme, plus rien ne manque au bonheur poursuivi.

Il ne s'agit plus ici de la participation à la mort ou à l'ensevelissement ou à une vie meilleure, mais il s'agit de la possession même du ressuscité Lui-même ; on reçoit, non plus les dons du Saint-Esprit, si abondants soient-ils, mais le Bienfaiteur même, le trésor même qui renferme toute la plénitude des grâces.

Jésus Christ est, sans doute, dans chaque sacrement, et c'est Lui notre onction et notre baptême et notre aliment ; Il est présent en ceux qui participent aux divers sacrements et leur distribue ses faveurs, mais diversement. Les baptisés, Il les purifie de la souillure du péché et imprime en eux sa propre image. Dans les confirmés, Il rend plus efficaces les dons du Saint-Esprit, dont sa chair est le dépôt sacré. Quand Il conduit l'âme à sa sainte Table et lui donne sa propre chair à manger, Il transforme le communiant, lui communique sa personnalité, et le limon qui reçoit la dignité royale n'est plus du limon, mais se transforme en la substance du roi : il n'est pas sort plus enviable.

On reçoit l'eucharistie en dernier lieu, parce que précisément on ne peut aller au-delà, ni rien y ajouter : car,

d'évidence, le premier terme appelle le suivant, et celui-ci, le dernier. Or, après l'eucharistie, il n'est plus rien vers quoi on puisse tendre : il faut s'arrêter là, et songer au moyen de conserver, jusqu'au bout, le bien acquis.

Le baptême a produit en nous ses effets, mais il s'en faut que nous soyons parfaits après sa réception, car nous n'avons pas encore reçu les dons du Saint-Esprit, qui relèvent de la confirmation. Ceux que Philippe avait baptisés n'avaient pas reçu l'Esprit-Saint par la seule grâce du baptême, mais il a fallu l'imposition des mains de Jean et de Pierre : « car il n'était descendu sur aucun d'eux ; ils avaient seulement été baptisés au nom du Seigneur Jésus ; alors Pierre et Jean leur imposèrent les mains et ils reçurent l'Esprit-Saint » (1).

Lorsque, par la confirmation, nous avons été investis de l'Esprit-Saint et que le sacrement nous a communiqué sa vertu propre, nous sommes en possession de la grâce de ce sacrement ; quant à tout le reste, le Donateur — quoique rien ne lui soit impossible — n'a plus d'autre redevance envers nous (2) ; au contraire, il arrivera même qu'on ait des comptes à rendre, car rien n'empêche que, malgré la collation de ce sacrement et la permanence des dons, on se touve néanmoins en défaut. Bien des faits en témoignent. Ainsi en fut-il des Corinthiens aux temps des Apôtres : remplis des dons de l'Esprit-Saint, jouissant du charisme de la prophétie, de la glossolalie etc., il n'en est pas moins vrai qu'ils étaient bien loin de mener une vie spirituelle et surnaturelle, à tel point qu'ils se défendaient mal de l'envie, des compétitions, des contestations etc. Y faisant allusion, saint Paul leur écrit : « Vous êtes encore

(1) Act., VIII, 16, 17. — (2) W. Gass, qui a publié une édition critique du texte grec, sous le titre : *Die Mystik des Nicolaus Cabasilas, vom Leben in Christo*, donne en note la traduction suivante : « Coetera tamen, quae ad virtutem pertinent, non necessarium est, piis ac benefacientibus aeque succedere ».

charnels et vous marchez selon la chair » (1) ; quoiqu'ils fussent spirituels quant aux dons reçus, cela ne leur a pas suffi pour se débarrasser de toute vanité (2).

Il n'en est point ainsi de l'eucharistie : on ne peut rien reprocher de pareil à ceux qui ont éprouvé l'efficacité du Pain de vie — par quoi ils ont évité la mort — et qui n'avaient et n'ont apporté au festin aucune disposition mauvaise (3). Car il est absolument impossible que ce sacrement soit pleinement efficace, et laisse subsister néanmoins l'ombre d'une imperfection dans les communiants.

Pourquoi ? Parce que l'efficacité de ce sacrement consiste à ne manquer aucun de ses effets auprès des fidèles qui y participent ; car, conformément à la promesse de Notre-Seigneur, par la communion, le Christ demeure en nous, et nous en Lui : « il demeure en moi, et moi en lui » (4).

Or, le Christ présent, de quoi manquerions-nous et quels biens nous feraient défaut ? Si nous demeurons dans le Christ, que souhaiterons-nous de plus ?

Il est notre hôte et notre demeure : quel bonheur de l'avoir pour refuge et d'être sa demeure ! A un tel bonheur, que pourrait manquer ? Quoi de commun entre la vanité des choses et l'éclat de ces âmes ? Quel mal pourrait subsister à côté de tant de bien ? Plus rien ne peut subsister, plus rien ne peut être introduit en notre cœur, lorsque le Christ l'emplit de sa présence, pénètre par toutes les issues, occupe notre fond intime, et nous enveloppe de toutes parts.

Il arrête les traits lancés du dehors en nous abritant

(1) I Cor., III, 3. — (2) Le texte grec publié dans le Codex Theol. graecus CCX, Nessel (Biblioth. de Vienne), et dans Lambecii *Comment.* Tom. V, cod. CCLXVI, à partir d'ici jusqu'au début du livre VI porte des titres et sous-titres en rouge. — (3) Il faut se rappeler cette restriction, pour ne pas être tenté de taxer l'auteur d'exagération. — (4) Jean VI, 56.

de tous côtés, car Il est notre refuge ; si, par hasard, Il rencontre dans notre intérieur quelque imperfection, Il l'en expulse, car Il est l'hôte qui emplit de sa présence toute la demeure ; car c'est Lui-même que nous possédons et non quelque chose de Lui, nous recevons non quelques rayons, mais le disque solaire (1) lui-même, au point de nous compénétrer et de ne former qu'un même esprit ; car aussitôt corps, âme, facultés, tout devient spirituel, vu qu'il y a union d'âme à âme, de corps à corps, de sang à sang.

Qu'en résulte-t-il ? Le plus excellent l'emporte sur l'imparfait, le divin sur l'humain et, comme s'exprime saint Paul à propos de la résurrection, « ce qui est mortel est absorbé par la vie » (2) ; et encore : « je vis ; non plus moi, mais le Christ en moi » (3). O sublimité des mystères ! Quoi ! L'esprit du Christ se fond avec notre esprit, sa volonté avec notre volonté, sa chair avec notre chair, son sang avec notre sang ! Quel esprit est le nôtre sous l'emprise de cet esprit, et quelle, notre volonté, sous l'empire de cette volonté, et quel, notre limon, sous l'action de ce feu !

Qu'il en soit ainsi, saint Paul nous l'affirme quand il avoue n'avoir plus ni esprit, ni volonté, ni vie propres, et que le Christ lui tient lieu de tout : « Nous avons l'esprit du Christ » (4) ; « Quoi ! vous demandez une preuve que le Christ parle en moi ? » (5) ; et encore : « Je crois avoir l'esprit de Dieu » (6) ; et : « Je vous aime dans les entrailles de Jésus-Christ » (7) ; et, pour tout résumer : « Je vis ; non plus, moi mais le Christ en moi » (8). Tant il est vrai que ce sacrement l'emporte sur tout autre, et conduit au comble de l'opulence, d'autant qu'il est le dernier mot de toute aspiration humaine : car c'est Dieu même que nous atteignons par là, et Dieu adhère à nous dans la plus étroite

(1) Peut-être est-il fait allusion à la patène qui s'appelle disque en grec. — (2) II Cor. V, 4. — (3) Gal. II, 20. — (4) I Cor. II, 16. — (5) II Cor. XIII, 3. — (6) I Cor. VII, 40. — (7) Philip., I, 8. — (8) Gal., II, 20.

union : en effet, quoi de plus intime que de former un seul esprit avec Dieu ?

C'est pourquoi l'eucharistie est le complément de tous les autres sacrements ; elle intervient pour combler le vide qu'ils ne peuvent combler sans elle, apporte son concours pour faire resplendir à nouveau l'éclat conféré par les autres sacrements et obnubilé dans la suite par les ténèbres du péché.

B) La vertu purificatrice de l'eucharistie.

En effet, faire revivre ceux qui ont succombé et sont morts par le péché, revient exclusivement au sacrement de l'autel ; car il n'est pas possible que l'homme tombé dans le péché, se relève par la vertu de l'homme, ni que l'homme soit dégagé de sa culpabilité par la justice de l'homme.

a) Vu l'impuissance de l'homme, Jésus-Christ n'a rien négligé pour assurer le pardon au pécheur.

Et de fait, le péché offense Dieu : « par la violation de la loi tu outrages Dieu » (1), et pour réparer le crime il faudra l'intervention d'une vertu supra-humaine.

Que le plus infime des êtres outrage l'être par excellence, rien de plus aisé. Quant à offrir une réparation par un hommage proportionné à l'injure, ce lui est impossible, surtout quand l'offensé a obligé l'offenseur par tant de manières, et qu'Il le dépasse sans mesure.

Il s'impose, en effet, à qui veut réparer et rendre à l'offensé ce qu'il lui a ravi d'honneur, de faire plus qu'une restitution à égalité, à savoir : de lui restituer, d'une part, ce qui lui revient, et d'y ajouter, d'autre part, une compensation pour l'affront : or, qui n'a pas de quoi rendre

(1) Rom. II, 23.

l'équivalent, comment pourrait-il songer à présenter un surplus.

C'est pourquoi, nul homme n'était en mesure de se réconcilier à Dieu en produisant sa propre justice : aussi l'Ancienne Loi n'a-t-elle pas pu davantage détruire cet état d'inimitié, pas plus que les Justes ne peuvent rétablir cette paix ; car, d'un côté comme de l'autre, n'intervient que l'action et la justice de l'homme ; en effet, même la Loi, saint Paul la qualifie de justice de l'homme : « ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu, mais ils ont cherché à établir leur propre justice » (1) — il parle, bien entendu, de la Loi Ancienne. Tout ce que cette Loi a pu contre nos maux, ç'a été de nous prédisposer à la santé, et de nous rendre dignes des soins du médecin : « la Loi a été notre pédagogue, pour nous conduire à Jésus-Christ » (2). Et saint Jean Baptiste baptisait en vue de Celui qui devait venir. Toute la vertu, tous les efforts n'étaient qu'un prélude, une préparation à la vraie justice.

Ainsi donc, nous voyant impuissants à présenter une justice personnelle, le Christ lui-même devient une justice provenant de Dieu, une sanctification et une rédemption ; met fin à l'inimitié par sa chair ; apaise Dieu non pas seulement par sa nature ni uniquement au moment où Il mourait, mais tous les jours et pour chacun des hommes, aujourd'hui en nous restaurant, comme jadis en se laissant crucifier : pourvu, toutefois, que nous approchions de la sainte table, pénétrés de repentir pour nos péchés (3).

(1) Rom. X, 3. — (2) Gal. III. 24. — (3) La pensée de l'auteur sur la vertu purificatrice de l'eucharistie semble, à première vue, imprécise ou erronée. Voici, à notre sens, la théorie de N. Cabasilas, en raccourci, telle qu'elle se dégage des pages qui suivent. L'eucharistie purifie l'âme, en connexion avec le sacrement de pénitence, auquel on aura eu recours au préalable. On lira nn peu plus loin, p. 106, et surtout p. 186, l'affirmation suivante de l'auteur, et qu'il ne faut pas perdre de vue : « L'eucharistie est un des sacrements qui dégagent de toute culpabilité aux yeux d'un Dieu juge, *ceux qui, avec contrition, ont confessé*

Seul Notre-Seigneur a pu, par sa vie, rendre à son Père tout l'honneur qui lui était dû et, par sa mort, réparer l'injure. La mort qu'Il subissait sur la Croix pour la gloire de son Père, Il l'a présentée comme une satisfaction pour l'outrage, et Il a rendu ainsi un hommage bien supérieur à celui que nous devions en raison de notre offense. Par sa vie, il a rendu tout l'hommage qu'Il était à même de rendre et que le Père pouvait attendre et ce, abstraction faite des œuvres nombreuses et grandioses qu'Il a accomplies pour la plus grande gloire de son Père; par une existence exempte de tout péché ; par la sanction qu'Il attacha aux lois divines, non seulement en s'y conformant pleinement et parfaitement lui-même : « J'ai observé les commandements de mon Père » (1), mais encore en les fixant comme la règle de la vie humaine, en proposant et en établissant seul ici-bas, la sagesse céleste ; enfin, par ses miracles, qu'Il attribuait à son Père.

En outre, qui ne voit que le seul fait de s'être ainsi mêlé aux hommes et de s'être si intimement uni à la chair, rend à son Père toute la gloire voulue, parce qu'il manifeste très clairement et très éloquemment la bonté et la bienveillance de Celui qui a envoyé ? Car, si la bienveillance se mesure au bienfait, et s'il est vrai que Dieu, pour le salut du genre humain, n'a rien épargné, et qu'Il a déposé toute sa richesse dans la nature humaine de son Fils : « en Lui réside toute la plénitude de la divinité corporellement » (2), il devient évident qu'avec le Sauveur nous avons connu le suprême degré de la bonté divine ; par ses œuvres Notre-Seigneur nous fait connaître à quel point Dieu a aimé le monde et quelle a été sa sollicitude envers le genre humain. Pour

leurs péchés au prêtre ». Ce qui correspond à la proposition suivante. qui est de foi : L'effet premier de l'eucharistie, c'est la grâce sanctifiante, non pas, normalement, la première, c'est à dire celle qui efface le péché mortel, mais la seconde, c'est à dire celle qui augmente la première grâce sanctifiante. — (1) Jean, XV, 10. — (2) Col. II, 9.

amener Nicodème à reconnaître la bonté de Dieu envers l'humanité, Jésus-Christ développe cette considération et en tire la preuve de l'infinie bonté de son Père : « A tel point Dieu aima le monde, qu'il donna son Fils unique, afin que quiconque croirait en Lui ne pérît point, mais obtînt la vie éternelle » (1).

Si le Père n'a pas de grâces plus grandes ni plus choisies que celles qu'Il a répandues sur l'humanité de son Fils lors de l'Incarnation, il est clair qu'il ne Lui est pas possible de retirer de sa bonté et de sa bienveillance une gloire plus grande que celle qu'Il en a recueillie.

Voilà pourquoi, ainsi, le Sauveur honore son Père d'une manière digne de Lui-même et de Dieu.

Car, qu'y a-t-il de plus glorieux pour Dieu que d'être reconnu souverainement bon ? Et voilà la gloire qui lui était due, et que l'homme ne pouvait lui procurer ; c'est pourquoi Dieu dit : « Or, si je suis père, où est l'honneur qui m'appartient » (2) ; car, seul, le Fils était en mesure de venger l'honneur de son Père et, pour marquer cette vérité, après avoir tout accompli pour la gloire de son Père, Il déclare : « Je t'ai glorifié sur terre, j'ai manifesté dignement ton nom aux hommes » (3).

Il est, en effet, le Verbe, fidèle image du Père, rayonnement de sa gloire empreinte de sa substance. Par son Incarnation, Il s'est mis à la portée de ceux qui ne connaissent que par les sens, et leur a fait comprendre toute la bienveillance de l'Intelligence qui L'a produit au monde ; c'est en ce sens, me semble-t-il, qu'à Philippe, désireux de voir le Père, le Sauveur répond : « Qui me voit, voit mon Père » (4). C'est pourquoi Isaïe dit aussi : « Il sera appelé messager du grand Conseil » (5).

Ainsi donc, le Fils unique n'a rien négligé en vue de

(1) Jean III, 16. — (2) Mal., I, 6. — (3) Jean XVII, 4, 6. — (4) Jean XIV, 9. — (5) Is., IX, 6.

rendre gloire à son Père, et par là, Il a renversé le mur de séparation et dégagé l'homme de sa culpabilité.

b) Jésus-Christ ayant glorifié son Père par sa nature humaine, c'est sa chair qui dégage l'homme de la culpabilité.

Et parce que c'est par sa nature humaine que le Christ, dans sa dualité de nature, a honoré son Père et a tressé cette couronne de gloire à son Père grâce à sa chair et à son sang, il s'ensuit que l'unique remède contre le péché c'est le corps du Christ, le seul principe du pardon, c'est son sang.

Si jadis Il s'est incarné, ce fut uniquement pour glorifier son Père et, selon sa propre expression, « c'est à cet effet qu'Il est né, qu'Il est venu au monde, que, durant toute sa vie, Il a accompli toute sa mission et subi sa Passion (1). Car ce corps, exempt de tout péché, tabernacle de la plénitude de la divinité, accomplit toute justice, et, par ses paroles et ses œuvres, annonça à ses congénères le Père qui était ignoré. C'est ce corps qui fut immolé sur la Croix et qui, à l'approche du supplice, tremblait, entrait en agonie, était couvert de sueurs, trahi, appréhendé ; qui supporta des juges iniques et, comme dit saint Paul, rendit le bon témoignage en face de Ponce-Pilate (2) ; qui de sa mort paya ce témoignage et ce, sur la Croix. Coups de fouet sur les épaules, enfoncement de clous dans les mains et les pieds, coup de lance au côté : que de souffrances et de douleurs ! C'est ce sang, qui en giclant hors des veines obscurcit le soleil, ébranla la terre, sanctifia l'atmosphère, et purifia l'univers de la souillure du péché.

c) Nécessité de la communion.

De même donc que la Loi de la lettre, imparfaite et impuissante à rendre parfait celui qui l'observe, avait besoin

(1) Jean XVIII, 37. — (2) I Tim. VI, 13.

de la Loi de l'esprit, parfaite et capable de conduire à la perfection ; ainsi, les peines et les larmes des chrétiens qui s'efforcent de recouvrer l'état de grâce perdu postérieurement au baptême, ne servent guère, si ces chrétiens ne recourent au sang de la nouvelle Alliance et à ce corps immolé.

Et même, d'après le vénérable Denys, les autres sacrements ne sont pas parfaits, ne produisent pas leur plein effet (et à plus forte raison, les efforts et la justice de l'homme ne peuvent obtenir la rémission des péchés, ni produire semblables effets) si l'on ne prend part au divin banquet.

Au demeurant, l'eucharistie est un des sacrements qui dégagent de toute culpabilité aux yeux d'un Dieu juge, ceux qui, avec contrition, ont confessé leurs péchés au prêtre.

Donc, il semblerait que même la confession manque son efficace, si l'on ne participe au banquet eucharistique. Aussi nous ne sommes baptisés qu'une seule fois, mais communions bien des fois parce que, étant hommes, il nous arrive d'offenser Dieu chaque jour et, quand nous voulons nous délivrer du péché, il nous faut recourir à la pénitence, à la mortification, à la lutte contre le péché. Or, ces moyens ne peuvent être efficaces contre le péché, que si nous y joignons le seul remède aux maux de notre nature. Comme l'olivier de culture greffé sur l'olivier sauvage, communique ses propres qualités natives à ce dernier, puisque le fruit ne se ressent plus du sauvageon ; ainsi, la justice de l'homme qui, par elle-même, ne sert de rien est, sitôt que l'on s'unit au Christ et communie à sa chair et à son sang, capable de recevoir les plus grands biens, à savoir : la rémission des péchés et l'héritage céleste, fruits de la justice du Christ.

En effet, de même que de l'autel nous emportons le corps du Christ, gage des plus grandes victoires, de même il est

conséquent que notre justice devienne christiforme : « Nous sommes corps du Christ et ses membres chacun pour sa part » (1).

Cette appartenance ne doit pas tant s'entendre du corps que de l'âme et de ses facultés, et à juste titre, car ces autres paroles : « Quiconque adhère au Seigneur ne forme avec Lui qu'un esprit »(2), manifestent que cette communion, cette intimité existe par rapport à l'esprit et à l'âme.

c) Les effets de l'eucharistie.

a) La déification et le mariage mystique de l'âme avec Jésus-Christ.

Aussi, Notre-Seigneur n'a pas seulement assumé la chair, mais encore l'âme, l'intelligence, la volonté, tout ce qui est propre à la nature humaine, afin de pouvoir s'unir à tout notre être, nous détacher du reste par tout notre être, et nous fondre en Lui-même en s'adaptant tout entier à tout notre être. Et donc, Il ne peut s'adapter ni adhérer aux seuls pécheurs, car entre Lui et les hommes tout est commun, hormis le péché.

Par tout le reste, qu'Il a assumé intégralement avec grande condescendance, Il se met en rapport avec nous avec plus de condescendance encore. Dieu, Il descend sur terre et nous élève d'ici-bas ; Il se fait homme et Il déifie l'homme ; Il délivre entièrement de ses misères le genre humain qui a vaincu le péché dans un corps et dans une âme, et Il libère tout homme du péché pour le réconcilier à Dieu : n'est-ce pas plus miséricordieux encore ? Car, comme il ne nous était pas possible de nous élever jusqu'à Lui pour participer à ses biens, c'est Lui qui descend vers nous et partage notre sort ; et, par ce qu'Il a assumé, Il a si bien adhéré à notre nature, qu'en nous rendant ce qu'Il a reçu de nous, Il se donne lui-même à nous, puisqu'en commu-

(1) I, Cor. XII, 27. — (2) I Cor. VI, 17.

niant à son corps et à son sang nous recevons Dieu même dans nos âmes : en effet, le corps et le sang d'un Dieu, l'âme et l'intelligence et la volonté de Dieu, n'en sont pas moins humains.

Il fallait qu'Il fût Dieu et qu'Il devînt homme pour servir de remède à mon mal : car, s'Il n'avait été que Dieu, Il n'aurait pu s'unir ainsi à moi (alors comment eut-il pu devenir ma nourriture ?), et s'Il n'avait été qu'un homme comme moi, Il eût été impuissant à produire un tel effet.

En fait, Il est l'un et l'autre ; ainsi, en tant qu'homme, Il s'unit et adhère aux hommes comme à des congénères ; en tant que Dieu, Il est à même de soumettre à son emprise, de relever et d'attirer à Lui notre nature. Une force supérieure rencontrant une force inférieure ne lui permet pas de demeurer dans cet état d'infériorité : le fer, dans le feu, n'a plus rien du fer ; la terre et l'eau, soumises au feu, se dépouillent de leurs propriétés : si telle est l'interaction des éléments de même ordre, que sera-ce si une force surnaturelle intervient ?

Il est donc évident que lorsque le Christ se répand dans notre âme et se fond avec nous, nous sommes transformés, nous sommes assimilés à Lui : telle une petite goutte d'eau dans un immense océan de parfum. Tel est l'effet de ce parfum, que ceux sur qui il se répand, non seulement sont tout parfumés, non seulement ne respirent que parfum, mais encore deviennent, par leur vie, la bonne odeur de ce parfum qui s'est répandu pour nous : « Nous sommes la bonne odeur du Christ » (1).

Voilà la vertu et la grâce de l'eucharistie dans les âmes qui s'en approchent avec un cœur pur, et qui se gardent de tout mal dans la suite (2) : à ceux qui sont ainsi préparés et disposés, rien n'empêche que le Christ s'unisse aussi

(1) II Cor. II, 15. — (2) Remarquer ces paroles qui précisent la pensée de l'auteur sur les dispositions requises pour recevoir l'eucharistie.

intimement. « Grand est ce mystère » (1), écrit saint Paul pour exalter cette union : car c'est là les noces mystiques tant célébrées, au cours desquelles l'Époux divin s'unit à son Église, comme à sa fiancée vierge.

b) L'eucharistie nous affranchit de la loi de la chair, et nous permet de pratiquer le culte en esprit et en vérité.

Dans l'eucharistie, le Christ offre un festin au chœur des âmes qui l'entourent ; c'est par ce sacrement seul, que « nous sommes chair de sa chair et os de ses os » (2). L'Apôtre, définissant ce mariage, présente le Christ comme Époux ; et saint Jean, le paranymphe, nous apprend qu'Il conduit son Épouse (3).

Ce sacrement est lumière pour les cœurs purs, abstergent pour ceux qui se purifient, force entraînante pour ceux qui luttent contre le malin esprit et les passions. Pour les premiers, en effet, il n'est que d'ouvrir les yeux pour contempler la lumière du monde. Quant à ceux qui appellent un élément purificateur, où le trouveront-ils ailleurs ? « Car le sang du Fils de Dieu purifie de tout péché » (4), déclare Jean, l'ami du Christ par excellence. Et qui ne sait que la victoire sur le démon a été remportée par le Christ seul, dont le corps est un rempart contre le péché, et qu'Il est en mesure de venir en aide à ceux qui luttent, par ce même corps dans lequel Il a souffert, et par lequel Il est sorti vainqueur de l'épreuve ?

Et parce que la chair n'avait rien de commun avec la vie spirituelle, ou que plutôt elle la contrariait et la combattait (« ses désirs sont contraires à ceux de l'esprit » (5)) il a fallu que la chair s'engageât contre la chair, je veux dire, la chair spirituelle contre la terrestre et que, par la loi de la chair, fût abrogée la loi charnelle et que la chair

(1) Eph. V, 32. — (2) Eph. V, 30. — (3) Jean, III, 29 ; Apoc. XVIII, 23 ; XXI, 2. — (4) I Jean, I, 7. — (5) Gal., V, 17.

se soumît à l'esprit et le soutînt contre la loi du péché.

C'est pourquoi, nul n'étant en mesure de vivre de cette vie spirituelle tant que la bienheureuse chair du Christ n'avait pas pris consistance, tant que la Loi elle-même, quoique nullement dépourvue de sagesse, n'était guère observée et n'avait aucune prise sur l'homme — vu que notre nature même nous emportait vers notre mauvais destin : « la loi était sans force à cause de la chair » (1) — ; il fallait une autre chair, capable de rendre à la Loi son autorité : « Ce qui était impossible à la Loi demeurée sans force à cause de notre chair, Dieu l'a réalisé : en envoyant son Fils dans une chair semblable à celle du péché, Il a condamné le péché dans cette chair » (2).

C'est pourquoi, nous avons besoin de cette chair, et nous prenons part continuellement à la sainte Table, afin que la loi de l'esprit agisse en nous et ne laisse pas un instant à la vie de la chair, que cette chair n'ait pas le temps d'être attirée vers la terre, comme les corps graves sitôt lâchés.

Sous tous rapports, ce sacrement est parfait et il n'est pas un seul besoin des fidèles auquel il ne réponde pleinement.

Mais comme, par la fragilité de notre matière, son empreinte ne persiste pas en nous — « car nous gardons ce trésor dans des vases d'argile » (3), — force nous est de recourir à ce remède, non pas une fois mais continuellement (4) : il faut que le Créateur demeure toujours avec notre argile pour réparer son image sitôt qu'elle manque de se déformer ; il faut que le médecin nous prodigue continuellement ses soins, pour guérir notre matière en train de se corrompre et redresser notre volonté qui fléchit, de peur que la mort ne survienne : « Morts par le péché » (5),

(1) Rom. VIII, 3. — (2) Ib. — (3) II Cor., IV, 7. — (4) Témoignage fort intéressant d'un évêque orthodoxe du XIVe s. en faveur de la communion fréquente, qui n'est guère en honneur de nos jours dans les Églises non en communion avec Rome. Voir surtout p. 187.— (5) Eph. II, 1.

nous avons été vivifiés par le Christ, et, « le sang du Christ purifie notre conscience des œuvres mortes, afin que nous adorions le Dieu vivant » (1).

C'est de ce cœur sacré du Christ que la vertu de l'autel attire la vraie vie pour nous la transmettre ; c'est aussi à l'autel que nous puisons la force de servir Dieu en toute pureté. Car, si servir Dieu c'est se soumettre, obéir, s'abandonner à son impulsion, je ne vois pas quand nous pourrions mieux nous soumettre à Dieu, si ce n'est quand nous en devenons les membres : à qui la tête peut-elle commander avec plus d'efficacité sinon aux membres ? Or, mieux que tout autre sacrement, ce pain de vie nous constitue membres du Christ, car de même que les membres sont en fonction de la tête, de même « quiconque me mange, vivra pour moi » (2).

Sans doute, la nourriture matérielle fait vivre aussi, mais pas dans les mêmes conditions que le pain eucharistique : car, n'ayant pas la vie en elle-même, elle ne nous communique pas la vie par elle-même ; mais parce qu'elle sustente le corps, elle passe pour un principe de vie. Tandis que le pain de vie a la vie en Lui-même, et c'est par Lui que vivent ceux qui y communient. De telle sorte que la nourriture matérielle est assimilée par celui qui l'absorbe : le poisson, le pain ou tout autre aliment devient sang humain. Dans la communion, c'est tout le contraire : c'est le Pain de vie qui change, transforme et s'assimile celui qui le mange et, (ce qui revient normalement au cœur et à la tête), nous sommes mus et vivons en fonction de ce Pain, en fonction de la vie qui est en Lui.

Pour signifier qu'en effet Il ne communique pas la vie à l'instar de la nourriture ordinaire mais qu'Il dispense ce qui lui est propre, tel le cœur ou la tête qui transmettent la

(1) Hébr. IX, 14. — (2) Jean, VI, 57.

vie aux membres, Jésus-Christ se dit le Pain vivant (1) et déclare : « Quiconque me mange, vivra pour moi » (2).

Il semble donc que pour adorer Dieu en esprit et en vérité, et Le servir en toute pureté, il faut recourir à la sainte Table. Ce sacrement ne nous fait pas seulement membres du Christ pour nous permettre de nous présenter à Dieu comme tels ; il faut encore considérer que si l'on ne prend part à ce repas sacré, on ne peut demeurer en vie ni éviter les œuvres mortes ; or les morts ne sont pas en état d'adorer le Dieu vivant, car s'il est vrai que l'adorateur d'un Dieu-Esprit doit l'adorer en esprit et en vérité, il faut aussi être vivant pour adorer le Dieu vivant : il n'est pas « le Dieu des morts mais des vivants » (3).

c) Par l'eucharistie nous devenons enfants de Dieu.

Vivre selon la saine raison et pratiquer la vertu, c'est encore servir Dieu ; mais cela peut être aussi le fait des serviteurs : « Quand vous aurez accompli tout cela, dites-vous bien que vous êtes des serviteurs inutiles » (4).

Tandis que le culte dont je parle est le fait des seuls enfants : or, nous, nous sommes appelés à former le chœur des enfants, non celui des esclaves (5).

Aussi communions-nous à sa chair et à son sang, car il est écrit : « Les enfants ont en partage le sang et la chair » (6). Le Sauveur, pour être notre père et pouvoir dire : « Me voici, moi et mes enfants, que Dieu m'a donnés » (7), a assumé notre chair et notre sang.

De même, pour devenir ses enfants nous devons communier à sa substance et ainsi nous devenons, par ce sacrement, non seulement ses membres, mais ses enfants, de manière à le servir avec docilité et de plein gré, comme

(1) Jean, VI, 51. — (2) Jean VI, 54-58. — (3) Mat. XXII, 32. — (4) Luc, XVII, 10. — (5) Gal., IV, 6, 7. — (6) Hébr. II, 14.— (7) Is. VIII, 18.

des enfants. Et, ajouterai-je, avec autant de ponctualité que des membres. Cette condition où nous sommes placés est si admirable et surnaturelle qu'il faut tirer comparaison et des enfants et des membres, car ni l'une ni l'autre de ces comparaisons, prise en particulier, n'en donne une idée adéquate.

Eh quoi ? Est-il si admirable qu'étant dépourvus de toute activité personnelle, nous soyons mus par Dieu, comme les membres par le chef ? Est-il si extraordinaire que nous soyons soumis au Père des âmes, comme nous sommes soumis à notre père selon la chair ?

Mais ce qu'il y a de vraiment remarquable, c'est la conciliation de deux états disparates : à savoir, que tout en conservant notre libre arbitre (qui est le privilège des enfants), nous nous soumettions encore comme les membres. Et voilà l'effet de notre adoption ineffable. Elle ne se borne pas à une simple transmission du nom, comme l'adoption humaine ; elle ne s'en tient pas là quant à la dignité qu'elle confère : chez les hommes, les parents transmettent leur nom aux enfants adoptifs, mais le père n'est commun aux enfants adoptifs que par le nom ; en l'espèce, ni procréation, ni douleurs. Tandis que dans l'adoption surnaturelle, il y a génération réelle et l'on est en communion avec le Fils unique, non au sens figuré mais au sens propre et ce, par le sang, par la chair, par la vie. Et quoi de plus admirable que d'être reconnus membres de son Fils par ce Père qui retrouve dans notre physionomie les traits de son propre Fils : « Il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils » ? (1)

d) Cette adoption surnaturelle établit avec le Christ une affinité plus grande que celle qui existe avec nos parents

Mais pourquoi comparer l'adoption surnaturelle à l'a-

(1) Rom., VIII, 29.

doption humaine, quand elle établit plus d'intimité, plus d'affinité encore que la filiation naturelle, à telle enseigne que les chrétiens ainsi engendrés sont plus véritablement fils de Dieu qu'enfants de leurs parents ? Cette appartenance à Dieu l'emporte même sur l'avantage que, par rapport aux enfants, les parents par nature ont sur les parents par adoption.

Sur quoi, en effet, se fonde la paternité ? Notre chair vient de la chair des parents ; notre vie, nous la tenons de leur sang. Ainsi en est-il du Sauveur : nous sommes chair de sa chair et sang de son sang.

Mais quelle différence entre les deux transmissions !

Dans la génération naturelle, le sang propre des enfants n'est pas celui des parents. C'était le leur avant d'appartenir aux enfants : voilà le fondement de la génération : ce qui est aux enfants, était aux parents.

L'effet du sacrement est autre. Le sang dont nous vivons appartient toujours au Christ et la chair que nous recevons est toujours le corps du Christ : communs sont les membres et commune, la vie.

Or, la vraie communion a lieu lorsque la même entité appartient en commun simultanément à deux êtres. La posséder à tour de rôle ne constitue point une communion mais plutôt une disjonction. N'est pas trait d'union ce qui n'appartient pas simultanément à l'un et à l'autre, ce que chacun possède seul. Dans ce cas ils ne communient pas et, à vrai dire,n'ont jamais communié ensemble, d'aucune façon ; mais parce que la même entité qui a appartenu d'abord à l'un appartient maintenant à l'autre, on y voit une image de la communion. En fait, occuper une maison après quelqu'un n'est pas cohabiter avec lui, ni succéder à quelqu'un n'est pas partager avec lui le pouvoir, la direction des affaires ou les préoccupations : à cet effet il faudrait ou avoir occupé la maison, ou avoir géré les affaires dans le même temps. Ainsi, nous ne commu-

nions guère avec nos parents par la chair ou le sang, par défaut de cette simultanéité, mais oui bien avec le Christ, avec qui nous avons toujours en commun corps, sang et membres.

Et s'il est vrai que c'est la communauté de chair et de sang qui nous constitue enfants, il devient évident qu'il s'établit une plus grande affinité entre nous et le Sauveur par l'eucharistie, qu'entre nous et nos parents, par la nature.

En outre, contrairement à nos parents, le Sauveur ne s'éloigne pas, une fois qu'Il nous a donné la vie et nous a formés ; mais Il est toujours présent et nous reste uni et, par cette présence, Il ne cesse de nous vivifier et de nous former.

Se séparer de ses parents n'empêche pas de vivre ; se séparer du Christ, au contraire, entraîne la mort. Pourquoi ne pas dire plus ? Les enfants ne peuvent atteindre leur développement normal s'ils ne se séparent de leurs parents : engendrer et naître impliquent même cette séparation, tandis que la filiation mystique consiste dans l'union et la communion : rompre ce lien, équivaut à cesser d'être. Si ce qu'on appelle la parenté (ce qui désigne, me semble-t-il, ceux qui sont unis par le sang) veut une certaine communion, il n'y aurait là qu'une communauté de sang. Mais il n'existe, à vrai dire, qu'une parenté et filiation : celle qui nous unit au Christ ; aussi absorbe-t-elle la filiation naturelle : « A ceux qui l'ont reçu, le Verbe a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu » (1).

Bien qu'ils aient été déjà engendrés une fois, et par des parents selon la chair, et que cette naissance naturelle ait précédé cette naissance spirituelle ; néanmoins, celle-ci l'a emporté à tel point sur celle-là qu'elle n'en a laissé ni trace, ni nom. Ainsi le Pain sacré qui forme l'homme nouveau, fait disparaître le vieil homme.

(1) Jean, I, 12.

e) L'homme nouveau formé par l'eucharistie.

Et de fait, c'est encore là un effet de l'eucharistie : « Ceux qui L'ont *reçu*, est-il écrit, ne sont pas nés du sang » (1).

Quand Le *recevons-nous* ? Examinons cette question et voyons dans quel sacrement ce verbe est employé.

Je pense à cette invitation sacramentelle : *Accipite* : Recevez (2). Il est clair que par cette expression nous sommes invités à un festin, au cours duquel nous recevons vraiment le Christ entre nos mains (3), nous L'introduisons dans la bouche, nous Le fusionnons avec notre âme, nous L'unissons à notre corps, nous Le versons dans nos veines.

A juste titre il est dit : « Ceux qui L'ont reçu, ne sont pas nés du sang ». Car pour ceux qui Le reçoivent et Le possèdent jusqu'à la fin, le Sauveur est la tête parfaitement assortie, et eux, ses dignes membres. Or, il est bien dans l'ordre que les membres naissent de la même naissance que la tête. Or la chair du Sauveur ne provient pas du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme (4), mais de Dieu le Saint Esprit : « Ce qui est formé en elle est l'œuvre de l'Esprit-Saint » (5). Il convenait donc que les membres naquissent aussi de la même manière, dès lors que la naissance de la tête devait amener celle des membres : car les membres sont formés dès lors que naît la tête.

Et si, pour chacun, la naissance est le commencement de la vie, si commencer à vivre c'est naître, puisque le Christ est la vie de ceux qui adhèrent à Lui, ceux-ci sont nés au moment où le Christ est né, au moment où Il est entré dans la vie.

Tel est le trésor de bienfaits que l'on emporte de la sainte table. L'eucharistie nous obtient l'acquittement, efface la honte du péché, restaure la beauté de notre âme, nous attache au Christ plus étroitement que les liens de parenté :

(1) Jean, I, 13. — (2) Mat. XXVI, 26. — (3) Coutume qui remonte aux premiers temps de l'Église. — (4) Jean, I, 13. — (5) Mat. I, 20.

bref, elle forme le parfait chrétien mieux que tout autre sacrement.

D) SI L'EUCHARISTIE EST UN SACREMENT PLUS PARFAIT QUE LE BAPTÊME POURQUOI EXIGE-T-ELLE PRÉALABLEMENT LA PÉNITENCE POUR LA RÉMISSION DES PÉCHÉS ?

Sujet d'étonnement pour beaucoup : si l'eucharistie l'emporte sur tous les autres sacrements, il semblerait pourtant que, par rapport à la rémission des péchés, elle le cède au baptême. L'un nous obtient la rémission, sans peines de notre part ; l'autre, au prix de laborieux efforts...

Les fidèles purifiés par le baptême ne diffèrent en rien de ceux qui n'ont jamais été souillés, alors que certains vestiges du péché persistent en ceux qui communient.

Pour plus de précision, considérons à propos de l'acte peccamineux, le pécheur, l'acte mauvais, la condamnation, et l'inclination au mal qui découle du péché.

Or, à part l'acte mauvais, auquel le pécheur doit avoir renoncé spontanément pour se présenter au baptême, ce sacrement supprime tout le reste : et la peine, et la propension au mal (1), et jusqu'au pécheur lui-même, pourrait-on dire : il meurt, en effet, dans l'eau baptismale et en sort homme nouveau par l'effet de ce bain salutaire.

L'eucharistie, elle, reçue dans un cœur préalablement contrit et endolori, remet la peine (2), détourne l'âme de l'inclination mauvaise, mais ne fait pas mourir le pécheur, car elle n'a pas reçu d'en haut la vertu de recréer : ainsi, sur ce point, elle reste sans effet et laisse subsister le pécheur, non plus, certes, en tant que justiciable, mais bien en tant que téméraire. Il en est même qui gardent les signes de la maladie et les cicatrices des anciennes blessures, s'ils

(1) En partie évidemment. — (2) Indirectement, c'est-à-dire du fait qu'elle intensifie la charité, dont les actes ont un effet satisfactoire.

ne s'en sont pas suffisamment souciés et si leur préparation n'a pas été en rapport avec l'énergie du remède.

Donc, l'eucharistie diffère du baptême, d'abord parce qu'elle ne fait pas mourir le pécheur et ne le recrée pas ; puis parce qu'elle purifie mais tout en laissant subsister le pécheur, et que cette purification ne va pas sans la pénitence.

Or. cela ne tient pas au sacrement, lui-même, mais à la nature même des choses et à ce fait, que le pécheur est purifié au baptême par ablution, à l'eucharistie par manducation.

Pourquoi, dans l'eucharistie, la purification est-elle douloureuse ?

a) Pour permettre à l'homme de mériter.

Le baptême nous prend à l'état informe, quand nous sommes dépourvus de toute énergie pour avancer dans le bien : aussi, n'est-ce pas sans raison que ce sacrement produit ses effets en nous gratuitement, sans aucune collaboration de notre part, puisque nous n'y pouvons rien (1).

Tandis que la sainte table, qui nous est servie quand nous sommes déjà formés, que nous vivons et que nous sommes en état de nous suffire, nous permet d'utiliser l'énergie communiquée et les armes fournies, et de poursuivre le bien, non plus en nous laissant porter ou entraîner, mais par un mouvement et par un élan spontanés, comme des athlètes exercés déjà à la course.

A quoi bon l'énergie à qui n'aurait pas à s'en servir ? A quoi bon fortifier et armer qui demeurera en repos chez lui ?

Et si, pour nous, il n'existait un temps de lutte et de la-

(1) Pour les adultes, la contrition de leurs péchés est requise, même pour la rémission par le baptême. Mais comme, dans le rite byzantin, le baptême des adultes est un cas assez rare, l'auteur doit, sans doute, avoir en vue surtout le baptême des enfants.

beur, ni avant le baptême, alors que nous n'avions originairement aucun éclat, ni lorsque nous voulons nous purifier par l'eucharistie, je ne vois pas quand nous nous rendrions utiles à nous-mêmes, ni quel serait le mérite de l'homme dispensé de s'exercer dans la vertu ; ou plutôt je ne vois pas ce qu'il y aurait de pire pour nous, qui n'accomplissons aucune action digne d'éloges, et sommes toujours enclins au mal.

C'est pourquoi il importait de ménager à l'homme un temps de labeurs et de luttes, surtout une fois qu'il est devenu homme parfait par les sacrements, et capable de produire des œuvres en rapport avec sa nature. Ainsi, au jour « que le Seigneur a fait » (1), il ne serait plus dans l'inaction, mais passerait aux actes et, selon la parole de David, « procéderait à sa tâche et à son travail jusqu'au soir » (2). Car, comme au jour succède la nuit pendant laquelle nul ne peut travailler, ainsi, avant ce jour du Seigneur, on se trouvait dans l'impuissance totale d'agir et l'on ne savait où se diriger, parce que, sur terre, régnaient les ténèbres « au milieu desquelles le voyageur ne sait où il va » (3).

Mais dès que le soleil s'est levé, et que les rayons se sont répandus partout par les sacrements, il importe de nous mettre à l'œuvre et au labeur, sans délai ; de nous procurer, à la sueur de notre front, ce Pain rompu à notre intention (puisqu'il est destiné aux seuls êtres raisonnables) et, selon l'invitation de Notre-Seigneur, de « travailler pour la nourriture qui demeure » (4) : paroles, qui renferment l'ordre d'approcher de la sainte table, non pas en oisifs et en inactifs, mais en hommes de peine. Et en effet, si saint Paul écarte de la table commune les paresseux : « qui ne veut travailler ne doit pas manger non plus » (5), quelles œuvres ne devront-ils pas produire ceux qui sont invités à la sainte table ?

(1) Ps. CXVII, 24. — (2) Ps. CIII, 23. — (3) Jean, XII, 3. — (4) Jean, VI, 27. — (5) II Thes., III, 10.

Il ressort de ce qui précède qu'il faut s'approcher de ces dons sacrés animé des dispositions requises et, à cette fin, se purifier par avance, en son particulier, avant de participer à ce sacrement.

Établissons à présent que l'eucharistie non seulement ne le cède à aucun sacrement, mais l'emporte sur tous. S'il est vrai que Dieu, qui, selon le prophète, « fait miséricode » (1) et « dispose tout avec équité et justice » (2), dispense aux meilleurs les faveurs les plus grandes ; si, quand nous sommes meilleurs du fait que nous avons participé aux sacrements et lutté, tant soit peu, pour la vertu, Il nous favorise plus que ceux qui n'ont même pas été baptisés : il faut en inférer que la grâce de l'eucharistie l'emporte sur celle du baptême, et que les communiants obtiennent des faveurs plus grandes. Et l'eucharistie doit passer pour d'autant supérieure au baptême qu'elle demande une plus grande préparation à ceux qui s'en approchent : car il n'est pas équitable que le plus parfait soit à la disposition de tout venant, et que le moins parfait soit réservé à ceux qui sont purifiés par leurs efforts et par les sacrements.

On peut donc, avec plus de raison, conclure le contraire, et reconnaître comme plus parfait, ce qu'il n'est possible d'acquérir qu'au prix de multiples et de généreux efforts.

b) Dans l'eucharistie, Notre-Seigneur devient notre compagnon de combat et, comme tel, Il entend nous laisser notre part dans la lutte.

Il faut encore considérer que le Christ, qui nous offre ce repas sacré, est notre compagnon de combat. Or, un compagnon de combat prête main-forte non pas à ceux qui traînent dans l'oisiveté ni aux malades, mais à ceux

(1) Jér., IX, 24. — (2) Is. XXVIII, 17.

qui font bonne et fière contenance en face de l'adversaire.

Le Christ, en effet, agissant en nous par chacun des sacrements, se fait tour à tour créateur, soigneur (1), compagnon de lutte, respectivement, dans le baptême, dans la confirmation, dans l'eucharistie.

D'abord, au baptême, Il crée les membres ; dans la confirmation, Il les fortifie par l'Esprit-Saint ; par l'eucharistie, Il est présent en eux, et les aide à remporter le prix. Après la mort, Il sera l'athlothète qui récompense, et Il siègera au milieu des saints, pour se prononcer sur leurs labeurs, auxquels Il aura pris part lui-même. Au reste, c'est Lui qui est la victoire et, quand il s'agit de récompenser ceux qui se sont distingués, c'est encore Lui la couronne.

Or, quand il faut inspirer le courage de lutter pour la vertu et de remporter la victoire, Jésus-Christ prend sur Lui, de nous munir de tout le nécessaire, par le baptême et la confirmation. Quand Il combat à nos côtés, Il ne se charge plus de tout l'effort. Quand il s'agit de la récompense, alors Il se dérobe complètement.

Et de fait, il ne conviendrait pas que le créateur ou le soigneur néglige rien qui soit de nature à mettre l'athlète en forme ; ni, d'autre part, que le compagnon de combat, dès lors qu'il s'agit d'une collaboration, se charge de tout l'effort et s'apprête seul à la lutte, laissant son camarade dans l'inaction ; encore moins, que l'agonothète ou que l'athlothète prenne soin de frotter d'huile les lutteurs, ou de les constituer tels, ou de faire auprès d'eux office de médecin, ou de leur assurer un atout quelconque pour la victoire : valeur, vigueur ou quelque autre qualité ; son rôle à lui se borne à constater le mérite et à le récompenser.

Or, mieux vaut pour un champion de se faire couronner,

(1) Il faudrait plutôt « oigneur », si le mot existait, pour désigner celui qui, dans l'antiquité, était chargé d'oindre d'huile les athlètes ,avant la lutte.

que de vaincre en luttant ; de vaincre en luttant, que d'être créé athlète : car on est créé athlète en vue de vaincre et l'on veut vaincre pour gagner la couronne.

c) En tant que récompense, l'eucharistie exige des efforts.

Si, ne pas purifier absolument, ne pas disposer, ne pas créer, est un signe d'imperfection ou d'infériorité, il faudrait en inférer que le dernier terme de la béatitude laisse fort à désirer sous le rapport du bonheur, et que la jouissance de Dieu ne vaut pas la participation à la sainte table, attendu que l'eucharistie opère une certaine initiation et une certaine purification, alors que la béatitude céleste ne produit ni l'une ni l'autre.

C'est pourquoi, ne nous étonnons pas si le sacrement de l'autel, tout en étant plus excellent que les autres, possède une vertu purifiante moindre, d'autant que ce don est encore, comme nous l'avons dit, une récompense. Or, le propre d'une récompense n'est pas de rendre et de constituer vainqueur, mais de proclamer et de décorer le vainqueur.

Oui, le Christ, dans l'eucharistie, n'est pas seulement un principe de purification ou un compagnon d'armes, mais encore une récompense qui s'obtient de haute lutte.

En retour des souffrances d'ici-bas, qu'est-il réservé aux bienheureux, si ce n'est la faveur de posséder le Christ, et de s'unir à Lui ? Saint Paul affirme qu'au terme de notre voyage, la dissolution de notre être aboutira, en définitive, à l'union avec le Christ : « Me dissoudre et m'unir au Christ, est de beaucoup meilleur » (1).

Or, c'est aussi là souverainement l'aboutissement de l'eucharistie.

Si par les autres sacrements il nous est loisible d'atteindre le Christ ce n'est qu'afin de nous prédisposer à Le recevoir,

(1) Philip., I, 23.

et de pouvoir nous unir à Lui ; tandis que, dans l'eucharistie, il nous est donné de Le posséder et de nous unir à Lui. Car, quel autre sacrement nous permet de former avec Lui un corps et une âme, de demeurer en Lui et de Le posséder ainsi ? Voilà pourquoi, me semble-t-il, Notre-Seigneur compare aussi la béatitude céleste à un festin où Il sert lui-même.

Le Pain de vie est donc donné en récompense.

Mais parce que les bénéficiaires de ce don foulent encore notre sol et sont en voyage, se couvrent de poussière, se heurtent en chemin, appréhendent la rencontre des malfaiteurs, l'eucharistie répond, comme de juste, aux besoins qui naissent de ce fait, et donne des forces, sert de guide, purifie, jusqu'à ce qu'on parvienne au terme là où, selon le mot de saint Pierre, il fait bon d'être (1), région non encombrée des choses d'ici-bas et où il n'y a rien d'autre que le Christ, véritablement présent, et couronne des élus.

Ainsi donc, en tant que principe purificateur, ce à quoi il fut destiné dès le début, le Christ, dans l'eucharistie, purifie de toute souillure ; en tant que notre compagnon de lutte, lutte à laquelle Il s'est adonné en qualité de chef, comme notre aîné, Il nous donne la force contre nos ennemis ; et parce qu'Il y est aussi une récompense qui ne s'obtient pas sans peine (ce qui est vrai aussi bien du banquet eucharistique que de la béatitude suprême, considérés comme récompenses), est-ce une raison de déprécier l'efficacité de l'eucharistie ?

d) Si l'eucharistie est le plus excellent des sacrements, pourquoi n'a-t-elle pas, comme le baptême, la vertu de recréer ?

Autant faudrait-il dire de cet autre fait, à savoir, que l'eucharistie ne possède pas la vertu de recréer le pécheur,

(1) Luc, XII, 37.

et admettre que cette déficience ne s'oppose pas non plus à l'excellence de ce sacrement.

Ce n'est pas, en effet, parce que ce sacrement ne peut pas faire grand (1), qu'il ne recrée pas le pécheur corrompu, mais parce que ce pécheur ne peut plus bénéficier d'un tel effet. Et de fait, le pécheur porte toujours en lui la première création, celle du baptême, dont nous avons déjà traité, que l'on ne peut faire disparaître de l'âme baptisée, si pervers soit-on, pas même si l'on avait la témérité de manquer au serment d'allégeance prêté au Maître commun, puisque ce n'est ni la vertu personnelle, si haute soit-elle, ni la simple profession de foi, qui ont opéré cette création nouvelle dans l'âme.

Au reste, à tout prendre, mieux vaut encore pour l'homme d'être que d'être mort et réduit en poussière, condition nécessaire pourtant pour une création nouvelle. Or, la mort appartient au régime ancien, et celui-là est mortel qui a été produit par la terre : « La cognée est à la racine de ces arbres » (2). Or, le baptisé appartient au régime nouveau : comment pourrait-il mourir dès lors qu'il est uni au nouvel Adam, lequel ne meurt pas ? Comment pourrait-il mourir quand il porte encore en son âme Celui qu'on ne peut recevoir, qu'après être passé par la mort du baptême ?

Cette réitération de la nouvelle création, on ne peut l'obtenir même du baptême. Et alors comment se pourrait-il que le baptême soit plus excellent que l'eucharistie par cela même que l'on ne retrouve ni dans l'un ni dans l'autre ? En effet, même le baptême ne peut faire renaître ceux qui existent déjà et sont déjà créés. Aussi, jamais les prescriptions de l'Église n'autorisent à rebaptiser quelqu'un, non par souci de respecter l'ordre et la discipline, mais parce que, en fait, il est impossible de naître deux fois sous le même rapport (3).

(1) Le texte grec ne porte pas ici la négation, mais elle s'impose par le contexte. — (2) Luc, III, 9. — (3) L'auteur, nullement suspect de sympathies envers l'Église occidentale, réprouve ainsi la pratique des pa-

On objectera peut-être : C'est aussi un baptême que de mourir pour avoir confessé sa foi en face des persécuteurs ; pourquoi, dès lors, nombre de baptisés par l'eau, sont-ils aussi passés par le martyre, recevant ainsi le baptême pour la seconde fois ?

Voici ce qu'on peut répondre : Ceux qui ont arrêté dans leur cœur de s'unir et de vivre avec le Christ, y parviennent grâce à la création nouvelle par le baptême, œuvre de la main divine, mais aussi grâce à la pratique des vertus et aux luttes soutenues du martyre. Donc, le baptême par l'eau crée l'homme, et c'est là son effet unique ; tandis que le baptême de sang, de toute évidence, possède les deux vertus : celle de l'eau et celle de notre propre collaboration.

Ainsi le martyre, pour les catéchumènes, tient lieu de baptême ; par le martyre ils sont créés dans le Christ, ils professent le Christ, et s'ensevelissent avec le Christ : voilà pour les effets du baptême. Mais le martyre c'est encore la lutte pour le bien, qui demande tant de sueurs et une endurance extrême.

Quant aux baptisés, le martyre ne produit pas en eux le premier effet, puisqu'ils sont déjà créés et en vie ; mais oui bien le second : car le martyre, c'est l'amour en exercice, c'est la manifestation de la vertu, c'est l'éclatante preuve, par le feu, par le fer et par toutes sortes de violences, que l'on connaît le Christ et qu'on L'aime au-delà de tout ce qui est aimable, qu'on ne tient rien pour aussi sûr que l'espérance en Lui.

C'est pourquoi il n'est nullement permis de recevoir une seconde fois le baptême, parce qu'il n'a plus rien à communiquer que ce que nous en avons reçu dès la première fois. Tandis qu'on peut recevoir, en plus, le martyre, susceptible non seulement d'engendrer et de créer, mais encore

triarcats grecs orthodoxes, où l'on rebaptise les catholiques qui passent à l'Orthodoxie.

d'enrichir le trésor des mérites par les œuvres généreuses : aussi auprès des catéchumènes, produit-il ses deux effets, alors que dans l'âme du chrétien, il ne produit que le second.

Et de fait, que le martyre soit utile à ces deux catégories de personnes qui, n'ayant pas toutes besoin de son double effet, ne bénéficient respectivement que de celui dont elles ont besoin, rien d'étonnant, puisque tout autant les offrandes de la sainte table ont de même la vertu, d'une part, de purifier ceux qui ne l'cnt pas encore été et, d'autre part, d'illuminer ceux qui ont déjà été purifiés. Néanmoins, rien n'empêche ceux qui ont été purifiés d'approcher de l'eucharistie en vue d'en être illuminés.

Mais assez sur cette question.

E) DANS L'EUCHARISTIE, NOUS OBTENONS LA VRAIE JUSTICE ET LA VRAIE VIE : CELLES DE DIEU.

Ce qui nous y avait conduit et qui réalise la communion parfaite entre Dieu et les hommes, qu'on l'appelle adoration ou filiation, ou l'un et l'autre à la fois, c'est le repas sacré, lequel établit entre le Christ et nous une affinité plus étroite que celle existant avec nos propres parents du fait de la génération. En effet Il ne nous fait pas seulement part de quelques atomes de sa chair ou de quelques gouttes de son sang, mais Il nous accorde l'un et l'autre dans leur intégralité ; Il n'est pas seulement principe de vie, comme les parents, mais la vie elle-même ; et Il n'est pas appelé la vie, en tant que principe de vie, à la manière dont Il appelle lumière ses Apôtres parce qu'ils ont été établis nos guides vers la lumière, mais en tant qu'Il est lui-même la Vie par laquelle on vit véritablement.

De même, Il sanctifie et rend justes ceux qui Lui sont unis, non seulement en formant, en instruisant, en exerçant dans la pratique de la vertu, en transformant en

action les énergies de l'âme pour la vertu, mais encore en devenant Lui-même dans les âmes justice de Dieu et sanctification. C'est ainsi que les fidèles deviennent bienheureux et saints à cause du Bienheureux par excellence qui réside en eux et grâce à qui, morts, ils ressuscitent, insensés, ils deviennent sages, serviteurs exécrables et pervers, ils sont constitués saints, justes et enfants de Dieu.

D'eux-mêmes, ou de la part de la nature, ou par leur effort personnel, ils n'ont nullement mérité ces titres ; mais ils sont saints à cause du Saint, justes et sages, à cause du Juste et du Sage qui est en eux. Bref, si quelqu'un parmi les hommes mérite vraiment qu'on lui décerne ces titres magnifiques et imposants, il les Lui doit, d'autant que son propre fond étant peu apte à se rendre juste et sage, il estime malice la justice, et pure folie la sagesse.

Et puis, s'il est vrai que la vertu nous rend particulièrement justes et sages, nous devons l'attribuer davantage à la justice et à la sagesse divines qui nous sont plus intimes que celles que nous avons acquises par notre activité humaine.

Et en effet, de même que nous sommes définis et qualifiés non par ce qui nous est extrinsèque et étranger, mais par ce qui nous est propre : ni notre maison ni notre habit n'établissent notre moralité, ni ne nous valent une réputation de vertu ou de vice ; ainsi, parmi tout ce qui nous est personnel, ce qui nous définit et nous qualifie, c'est ce qui est le plus nôtre. Or, ce qui est au Christ, est nôtre plus encore que ce qui nous est personnel.

Ce qui est au Christ est nôtre, parce que nous devenons ses membres et sommes adoptés ; parce que nous communions à sa chair, à son sang, à son esprit. Ce qui est au Christ nous touche de plus près que ce que nous acquérons par notre propre industrie, et même que ce que nous possédons par nature, parce que le Christ nous est plus apparenté que nos parents mêmes.

C'est pourquoi nous ne devons pas nous embarrasser de

notre sagesse humaine ni nous en tenir à nos succès humains, mais nous sommes dans l'obligation de vivre de cette vie nouvelle, obligation qui n'aurait point existé, si cette vie ne nous eût convenu particulièrement et éminemment. Aussi avons-nous été ensevelis avec le Christ par le baptême afin de mener une vie nouvelle (1). « Conquiers la vie éternelle » (2), écrit l'Apôtre à Timothée. « Soyez saints afin d'être conformes au Saint qui vous a appelés » (3). « Soyez miséricordieux, non point à la manière des hommes, mais comme votre Père est miséricordieux » (4). « Aimez-vous les uns les autres comme moi, je vous ai aimés » (5). C'est avec cet amour que saint Paul aimait dans les entrailles de Jésus-Christ (6). Notre-Seigneur aussi, souhaitant la paix à ses apôtres, leur infuse sa paix à Lui : « Je vous donne ma paix » (7), leur dit-il ; et à son Père : « afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux » (8).

a) Cette vie étant nouvelle et surnaturelle, rien d'humain ne doit plus se rencontrer dans l'âme.

Et comme cette naissance est tout à fait divine et surnaturelle, la vie aussi, et les mœurs, et l'esprit : tout doit être nouveau et surnaturel. Notre-Seigneur le fait entendre à Nicodème : « Ce qui est né de l'Esprit est esprit » (9). Et saint Paul : « Afin de me retrouver en Lui, non avec ma propre justice, dérivant de la Loi, mais avec la justice qui vient de Dieu par la foi au Christ » (10).

La raison ? C'est que cette justice est le manteau royal. En nous, tout est servile : or, comment un esclave pourrait-il prétendre à cette liberté et à cette royauté vers laquelle nous devons nous acheminer ? Il ne manquerait plus que de produire des vertus d'esclaves pour se rendre digne de la royauté. De même que « la corruption ne peut

(1) Rom. VI, 4. — (2) I Tim, VI, 12. — (3) Pierre, I, 15. — (4) Luc VI, 36. — (5) Jean, XIII, 34. — (6) Philip., I, 8. — (7) Jean, XIV, 27. — (8) Jean, XVII, 26. — (9) Jean, III, 6. — (10) Philip., III, 9.

hériter l'incorruptibilité » (1), et qu'il faut que « ce corps corruptible revête l'incorruptibilité, et que ce corps mortel revête l'immortalité » (2) ; de même, les œuvres serviles ne peuvent mériter la royauté : il faut, à cet effet, être investi de la justice de Dieu. Car le serviteur, pour devenir héritier, doit se trouver dans la condition d'un fils : « L'esclave ne demeure pas toujours dans la maison, tandis que le fils y demeure à jamais » (3).

C'est pourquoi, tous ceux à qui cet héritage est destiné, doivent d'abord se dépouiller des livrées de l'esclave et se présenter comme des fils, je veux d re, emprunter les traits du Fils unique et, avec sa beauté, paraître devant le Père : voilà ce que veut dire : être affranchi de tout esclavage par le Fils de Dieu et rendu vraiment à la liberté ; voilà le sens de ces paroles de Notre-Seigneur aux Juifs : « Si le Fils vous affranchit, alors vous serez réellement libres » (4).

Il affranchit en effet et rend les esclaves fils de Dieu, parce que, Lui-même étant le Fils nullement asservi au péché, Il leur communique et sa chair et son sang et son esprit et tout ce qui est à Lui ; c'est en les imprégnant de son être sain, libre et vraiment divin, qu'Il a recréé, affranchi, déifié.

Ainsi, par le banquet eucharistique, le Christ, qui est la véritable justice, nous le faisons plus intimement nôtre que tout ce dont nous a dotés la nature et ce, au point de pouvoir nous glorifier de ses mérites, d'en être félicités comme s'il s'agissait de succès personnels, d'en acquérir des titres de noblesse, si toutefois nous demeurons en communion avec Lui. Bref, si quelqu'un passe pour vraiment saint et juste, il le doit aux dons qui lui ont été dispensés. « Mon âme se glorifiera dans le Seigneur » (5) et « en Lui seront bénies toutes les générations » (6).

(1) I Cor., XV, 50. — (2) Ib. 53. — (3) Jean, VIII, 35. — (4) Jean, VIII, 36. — (5) Ps. XXXIII, 3. — (6) Gal. III, 8 ; Gen. XII, 3. Dans le texte il s'agit d'Abraham ; l'auteur applique ces paroles à Dieu.

Donc rien d'humain n'est exigé de nous, mais uniquement le Christ, qu'il faut introduire dans nos âmes, qu'il faut emporter avec nous en nous en allant et, à l'heure de la récompense, produire de toute façon, cette sagesse-là, ce nouveau trésor amassé, sans y mêler aucune monnaie de mauvais aloi, celle-là seule ayant cours au royaume des cieux.

Puisque, en effet, l'enjeu du combat spirituel c'est Dieu même, nos titres à y prétendre doivent Lui être proportionnés ; il faut que la lutte soit divine, que Dieu soit, pour les athlètes, non seulement le soigneur et l'athlothète, mais encore l'un des champions qui lutte en leur personne de telle façon que Celui qui est recherché soit le but de notre préparation et que cette préparation soit en rapport avec cette fin à atteindre.

De même que, lorsqu'Il nous a placés sur terre, Il n'a demandé ni exigé de nous rien au-dessus de notre nature, de même quand Il nous conduit vers Dieu et nous dégage de la terre, Il ne laisse en nous rien d'humain mais se fait tout pour répondre à tous nos besoins de cet ordre et ne demeure étranger à rien de ce qui peut contribuer à notre avancement vers cette fin.

b) Dans l'eucharistie, Notre-Seigneur répond à tous nos besoins, et cela par Lui-même.

Sommes-nous des infirmes qui demandent la guérison ? Aussitôt, non seulement Il pénètre lui-même auprès du malade, daigne personnellement l'examiner, y met la main et y va de sa propre personne pour guérir le mal, mais encore Il se fait remède et nourriture appropriée et tout ce qui peut contribuer à notre rétablissement.

S'agit-il d'une reconstitution de notre être ? Il emprunte à son être même, à sa propre chair et, ce qu'Il substitue à notre être en décomposition, c'est Lui-même. Il ne recrée

pas de la même matière dont Il a créé à l'origine : alors il fit usage de la poussière du sol, aujourd'hui Il fait appel à sa propre chair ; Il rénove en nous la vie, non pas en réformant un principe vital qu'Il maintiendrait dans l'ordre naturel, mais en répandant son sang dans le cœur des communiants pour y faire germer sa vie à Lui. Jadis Il insuffla un souffle de vie (1), maintenant Il nous communique son Esprit même (2) : « Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans nos cœurs, et qui crie : Père, Père » (3). Pour faire jaillir la lumière, Il dit : « Que la lumière soit » (4), et cette lumière serve fut ; aujourd'hui, c'est le Seigneur lui-même qui a resplendi dans nos cœurs, le même qui jadis avait dit : « Que la lumière jaillisse du sein des ténèbres » (5).

Et pour tout dire : dans tous les temps anciens, Il exerçait sa bienfaisance à l'égard du genre humain par l'intermédiaire de ses créatures visibles et Il conduisait l'homme par des ordres, des messages, des lois, transmis par le ministère tantôt des anges, tantôt des hommes les plus justes. De nos jours, il agit directement par Lui-même et pour tout.

Remontons, en effet, plus haut. Nous constaterons que pour le salut du genre humain Il n'envoie pas un ange : Il vient lui-même. Pour apprendre aux hommes pourquoi Il est venu sur terre, Il ne se fixe pas en une région pour y inviter ses auditeurs ; mais Lui-même parcourt le pays cherchant à qui faire entendre sa parole. Messager de la bonne nouvelle par excellence, Il va la répandre de porte en porte aux besogneux. De même, Il se présente lui-même et touche les malades de sa main pour les guérir. Pour créer des yeux à l'aveugle de naissance, de sa propre main, Il lui étend sur le visage de la boue qu'Il a faite de sa propre salive, qu'Il a pétrie de ses propres doigts (6), qu'Il a prise à terre et dont Il l'a enduit. « Il touche le cercueil » (7). Il se présente

(1) Gen. II 7. — (2) Jean, XX, 22. — (3) Gal. IV, 6. — (4) Gen. I, 3. — (5) II Cor. IV, 6. — (6) Jean, IX, 6. — (7) Luc, VII, 14.

devant le tombeau de Lazare, fait entendre de près sa voix, bien qu'il ne dépendît que de Lui d'obtenir les mêmes effets et d'autres plus merveilleux par un seul mot, par un geste, comme Il en usa pour la création. Mais la création devait être la manifestation de sa puissance ; or, Il était venu sur terre pour manifester son amour.

c) C'est par des procédés très miséricordieux que Jésus-Christ établit sa royauté sur les âmes.

Il y avait lieu, en outre, de libérer les captifs des limbes. Et Il n'en charge pas les anges ni les archanges, mais Il descend lui-même dans la prison.

Il fallait, comme de juste, rendre la liberté aux captifs non pas gratuitement, mais en versant la rançon : et Il verse son sang. Depuis et jusqu'au dernier jour, c'est ainsi qu'Il délivre les âmes, acquitte leurs dettes et purifie de leurs souillures.

Il purifie, et par lui-même, comme le déclare saint Paul : « Après nous avoir purifiés de nos péchés par lui-même, Il s'est assis à la droite du trône de la Majesté divine dans les cieux » (1). C'est pourquoi l'apôtre L'appelle ministre (2). Et Lui-même se dit serviteur et déclare que, de son Père, Il est venu en ce monde pour servir (3).

Et voici le comble. Ce n'est pas seulement au moment où Il apparaît sur terre revêtu de l'infirmité humaine (et non point, certes, pour juger le monde), qu'Il se présente sous la forme de l'esclave et dissimule sa qualité de Maître ; mais même plus tard, au jour où Il viendra dans toute sa puissance et paraîtra dans toute la gloire de son Père, lors de sa glorieuse manifestation, lors de son règne : « Il se ceindra, les invitera à se mettre à table et, un à un, Il les servira » (4), Lui même par qui règnent les souverains et gouvernent les princes.

(1) Hébr., I, 3. — (2) Rom. XV, 8 ; Gal. II, 17. — (3) Mat. XX, 28.
(4) Luc, XII, 37.

C'est ainsi qu'Il a exercé sa royauté vraie et sans reproche, Lui seul se suffisant à lui même pour établir ce règne. Ainsi Il entraîna après Lui ceux qu'Il soumit à son pouvoir, plus affable qu'un ami, plus équitable qu'un prince, plus tendre qu'un père, plus intime que les membres, plus indispensable que le cœur. Il ne s'impose pas par la crainte, Il n'asservit pas par l'appât du gain. En lui seul Il trouve sa force d'attraction, par lui seul Il s'attache ses sujets. Régner par la crainte ou par l'argent, n'est pas régner soi-même : c'est le règne des promesses ou des menaces.

De même donc que ce n'est pas, à proprement parler, régner que de régner par ces deux moyens de même ce n'est pas vraiment servir Dieu que de Lui obéir pour l'un ou l'autre de ces deux motifs.

Et comme il fallait que Notre-Seigneur régnât dans le sens propre de ce mot, sinon c'eût été indigne de Lui, Il a su comment y parvenir. Et voici ce moyen étrange.

Il va à l'opposé. Pour devenir le vrai Maître, Il embrasse la condition de l'esclave et se constitue le serviteur des esclaves jusqu'à la croix et la mort et, de la sorte, il ravit l'âme des esclaves et étend son empire sur leur volonté. Sachant que là est le secret de cette royauté, Paul écrit : « Il s'est humilié et a obéi jusqu'à la mort, jusqu'à la mort de la croix : c'est pourquoi Dieu l'a exalté » (1). Et l'admirable Isaïe annonce : « C'est pourquoi, Il aura pour héritage une multitude d'hommes et Il distribuera les dépouilles des forts, parce qu'Il a livré son âme à la mort, et qu'Il a été mis au rang des scélérats » (2). Par la première création, le Christ devint le Maître de la nature ; par la création nouvelle, Il s'empare de notre volonté. Or, entraîner après soi l'humanité, après avoir subjugué et soumis notre entendement et notre libre arbitre, en quoi consiste tout l'homme : voilà ce qui s'appelle régner sur l'homme.

(1) Philip. II, 8. — (2) Is., LIII, 12.

C'est pourquoi Il dit : « Tout pouvoir m'a été remis au ciel et sur la terre » (1), comme si, pour Celui qui, avant tous les siècles, était maître du monde, ce fut nouveau que d'être reconnu comme Maître universel par l'humanité, après l'avoir été par les habitants du ciel. Quand il chante : « Dieu a régné sur les nations » (2), David aussi fait allusion à cette royauté grâce à laquelle les gentils, écrit saint Paul, « forment un corps avec le Sauveur et sont ses coparticipants » (3). Et en effet, du fait qu'Il s'unit ainsi aux corps et aux âmes, Notre-Seigneur se rend maître non seulement des corps mais encore des âmes et des volontés, exerce une royauté vraiment pleine et entière et commande comme l'âme au corps et la tête aux membres.

1) *Ceux qui vivent de cette vie, ne doivent plus s'appartenir.*

Ceux qui ont arrêté dans leur cœur d'aimer ce joug, ne vivent plus avec leur esprit propre, ni avec leur volonté propre : « Auprès de toi, j'ai été réduit à l'état d'un être privé de raison » (4) : voilà ce que veut dire haïr son âme et la perdre et par là-même la sauver.

Or, cela se réalise lorsque la nouvelle créature l'emporte, que le nouvel Adam fait disparaître le premier et qu'il ne reste plus rien de la naissance, de la vie et de la mort du vieux levain.

Dans le premier Adam, le corps fut formé de terre, tandis que « le nouvel Adam est né de Dieu » (5). Pour chacune de ces vies, il existe une nourriture appropriée : à l'une convient la nourriture terrestre, tandis que c'est le Maître céleste qui, de sa propre chair, nourrit l'homme nouveau. C'est pourquoi, à l'heure de notre dissolution, l'élément terrestre retourne à la terre dont il est issu et l'autre élément rejoint le Christ dont il procède.

(1) Mat. XXVIII, 18. — (2) Ps. XLVII, 9. — (3) Eph. III, 6. — (4) Ps. LXXIII, 22. — (5) Col. III, 10 ; Eph. IV, 24 ; I Jean III, 9.

l) *Même le corps bénéficie de cette vie.*

Ainsi, le terme de chacun est en rapport avec la dignité de son principe : « Tel le terrestre, et tels les terrestres ; Tel le céleste et tels les célestes » (1) et ce, non seulement quant aux âmes, mais aussi quant aux corps. Car ici, le corps aussi est céleste, de même que là, corps et âme sont terrestres : car l'âme se repose entre les mains du Seigneur céleste dont, par ailleurs, son corps est un membre. Ce corps ne participe pas à la nature de l'âme, mais il est le temple de l'Esprit vivant. Il vit après le trépas, lequel, plus qu'on ne peut dire, est préférable à la vie qui l'a précédé d'autant qu'il n'est pas mort à proprement parler : « Ils ont passé pour morts aux yeux des insensés » (2), dit Salomon, et non aux yeux des esprits éclairés. Car de même que le Christ, ressuscité d'entre les morts, ne meurt plus et que la mort n'a plus de prise sur Lui (3), de même les membres du Christ ne connaîtront jamais la mort (4) : comment pourraient goûter la mort des membres toujours en communication avec un cœur vivant ?

Et il n'y a pas lieu de s'étonner si l'on ne voit que cendres et rien d'autre : car tout le prix s'en trouve au-dedans : « Votre vie est cachée » (5) est-il écrit et c'est un vase d'argile qui contient le trésor : « Nous portons ce trésor dans des vases d'argile » (6). Ceux donc, qui n'atteignent que les dehors n'y voient que poussière.

Mais lorsque le Christ apparaîtra dans sa gloire, cette poussière aussi déploiera toute sa beauté, au jour où elle paraîtra faisant partie de cet éclair divin (7), s'abîmant dans ce soleil et projetant les mêmes rayons : « Les justes resplendiront comme le soleil au royaume de mon Père » (8), déclare Notre-Seigneur. Par la royauté du Père, Il entend

(1) I Cor. XV, 48. — (2) Sag. III, 2. — (3) Rom. VI, 9. — (4) Jean, VIII, 52 ; Hébr. II, 9. — (5) Col. III, 3. — (6) II Cor. IV, 7.— (7) Mat. XXIV, 27. — (8) Mat. XIII, 43.

cette splendeur dont Il apparut revêtu à ses apôtres, lesquels ont vu cette royauté divine venir, selon son expression, avec une grande magnificence (1). En ce jour-là, les justes resplendiront d'un même éclat et d'une même gloire que le Christ, remplis d'allégresse, eux de les recevoir, et Lui de les leur communiquer. Car le Pain, ce corps qu'ils emporteront d'ici-bas là-haut, est le même qui apparaîtra alors à tous les regards au-dessus des nuées, et manifestera sa splendeur de l'Orient à l'Occident, en un clin d'œil, tel un éclair.

3) *Bonheur et gloire des justes qui se seront nourris du Pain de vie.*

C'est avec ce soleil que vivent les justes sur la terre et. à leur mort la lumière ne les quitte pas. Les justes portent toujours en eux cette lumière, avec elle ils parviennent à l'autre vie. Ils accourent alors vers cette Lumière qui n'a pas cessé de les inonder : car ce qui adviendra à tous les ressuscités, lesquels recouvreront l'intégrité de leur corps par la réunion des os, des parties et des membres, se réalisera aussi pour le Christ, chef commun de tous.

Ce chef, dès qu'Il apparaîtra plein d'éclat au-dessus des nuées, rassemblera ses membres seuls de toutes parts, Dieu parmi des dieux, beau Coryphée, au milieu d'un beau chœur. Et de même que les corps lourds suspendus en l'air se précipitent vers le sol sitôt que la suspension est rompue et tendent immédiatement vers le centre de la terre, de même, les corps des justes, attachés à la terre sous l'empire et la tyrannie de la corruption (« C'est pourquoi nous gémissons dans cette tente » (2)), sitôt que l'heure de la délivrance aura sonné, se porteront vers le Christ, leur centre de gravité, d'un élan irrésistible. Pour marquer l'impétuosité de cet élan, saint Paul le compare à un ravissement : « Nous serons enlevés dans les airs pour aller à la

(1) Mat. XXIV, 30 ; I Cor. IV, 20. — (2) II Cor. V, 4.

rencontre du Seigneur et le Sauveur nous accueillera » (1).

Alors deux hommes se trouveront aux champs et « l'un sera pris, l'autre sera laissé » (2), dit Notre-Seigneur faisant entendre par là que rien d'humain n'interviendra même pour ceux-là, qu'il n'y aura aucun laps de temps, mais que c'est Lui-même qui attirera, qui ravira, Lui qui n'opère pas dans le temps. Car de même que jadis Il n'attendit pas d'en être recherché, mais c'est Lui-même qui alla à la recherche des âmes errantes, leur montra la voie et, les voyant incapables de marcher, les prit et les porta sur ses épaules : chancelaient-elles, Il les relevait ; se relâchaient-elles, Il les redressait ; se détournaient-elles du chemin, Il les rappelait et sans cesse Il était à les importuner au sujet de leur salut, de même, au dernier jour, quand elles auront à parcourir la dernière étape vers Lui, c'est Lui qui les ressuscitera, c'est Lui qui leur attachera ses ailes pour voler. Voilà pourquoi Il les appelle des aigles se rassemblant autour du cadavre : « Où gît le corps, là s'assemblent les aigles » (3).

En effet, elles se transféreront d'une table à une autre table, de celle qui est tendue de voiles à celle qui est à découvert ; du Pain au corps même. Présentement, tant qu'elles vivent de cette vie *humaine*, le *Christ* est leur pain et aussi leur pâque, parce qu'elles sont de passage d'ici-bas à la cité céleste. Mais « lorsqu'elles auront pris de nouvelles forces, elles se feront des ailes d'aigles » (4), s'écrie l'admirable Isaïe : alors elles se reposeront auprès du corps dégagé de tous voiles.

C'est ce qu'exprime aussi saint Jean : « Nous le verrons tel qu'il est » (5). Car pour ceux qui ont cessé de vivre de la vie terrestre, Notre-Seigneur n'est plus ni pain, ni pâque non plus, puisqu'ils sont déjà fixés à demeure. Mais il présente maintes particularités du cadavre : blessures aux

(1) I Thess., IV, 17. — (2) Mat. XXIV, 40 ; Luc, XVII, 34. — (3) Mat. XXIV, 28. — (4) Is., XL, 31. — (5) Jean III, 2.

mains, marque des clous aux pieds, coup de lance au côté.

Le repas eucharistique conduit vers ce corps : sans l'eucharistie, on ne parvient pas jusqu'à lui, pas plus qu'un aveugle ne peut entrer en rapport avec la lumière. Car si ceux qui prennent part à ce repas (1) n'avaient pas la vie en eux, comment pourraient-ils, membres morts, appartenir à un chef immortel ?

Donc, une même vertu à l'une et à l'autre table, le même convive dans les deux mondes ; là-haut, la chambre nuptiale ; ici-bas, l'acheminement vers cette chambre nuptiale, et enfin l'Époux.

Donc, ceux qui s'en sont allés sans être munis de ces dons n'auront aucune part à la vie. Quant à ceux qui ont reçu et conservé ces dons sacrés, ils entrent dans la joie du Seigneur, ils pénètrent dans la salle du festin en compagnie de l'Époux, ils jouissent des nouvelles délices de cet autre banquet, non pas qu'ils aient obtenu le Christ à ces moments-là seulement, mais parce qu'ils s'y présentent avec Lui et qu'ils y jouissent plus pleinement du Christ qui, enfin, se révèle à eux.

Voilà en quel sens le royaume de Dieu est en nous-mêmes (2).

(1) Dans le texte grec, on lit : Si ceux qui *ne* prennent *pas* part... La suite des idées demande la suppression de cette négation.

(2) Luc, XVII, 21.

LIVRE V

PAR RAPPORT A LA VIE EN JÉSUS-CHRIST, QUEL EST L'EFFET DE LA CONSÉCRATION DE L'AUTEL ?

PRÉLIMINAIRES.

Telle est donc la raison d'être des sacrements et telle, la manière dont ils nous disposent à la vraie vie.

Mais puisque l'autel est le point de départ de toute fonction sacramentelle, qu'il s'agisse de l'eucharistie ou de la confirmation, de l'ordination sacerdotale ou du baptême pour son intégrité, considérons, pour autant que ce nous est possible, la cérémonie de sa consécration, et voyons si l'autel est pour quelque chose dans les effets déjà signalés.

A mon avis, ce ne sera pas un hors-d'œuvre ni une digression : nous aurons mieux approfondi le sujet si nous traitons aussi de ce qui est le centre et comme le fondement des sacrements.

Après avoir exposé les rits manuels de l'évêque consécrateur, et examiné ce qui constitue tel un autel, nous étudierons ensuite le symbolisme et l'effet de chaque cérémonie en détail.

A) LES RITS MANUELS

Tout d'abord, le Pontife se ceint d'un linge blanc qu'il noue à la taille et aux poignets, et se prosterne devant Dieu, mais non sur le sol nu (1) ; puis, après avoir prié afin

(1) Il se met à genoux sur un coussin.

que ses eulogies attirent du ciel les faveurs sollicitées, il se relève et procède à la cérémonie : il redresse la table qui gisait à terre, l'asseoit sur un piédestal et la fixe, non pas seulement en donnant des ordres, mais de ses propres mains.

Puis, il lave l'autel avec de l'eau chaude, après avoir demandé à Dieu d'accorder à cette eau la vertu, non seulement de purifier des souillures extérieures, mais encore de mettre en fuite les démons.

Ensuite, il oint la table de parfums, en y versant du vin le meilleur et de l'essence (de rose, à mon avis) ; après quoi, en traçant trois signes de croix, il l'oint avec les saintes huiles, en chantant à Dieu l'hymne connue du prophète (1). Il la couvre alors d'une nappe blanche (2), la pare de riches voiles (3), étend d'autres nappes ointes des saintes huiles comme l'autel (4) et qui, déposées sur la table, recouvrent tout et sont destinées à recevoir les disques sacrés (5).

Cela fait, il dénoue et quitte le linge blanc puis revêt ses ornements pontificaux (6) et se rend dans une des dépendances de l'édifice sacré. Là il prend les reliques des saints qui y avaient été déposées à cette intention, les place sur l'un des disques, sur celui-là même qui reçoit d'ordinaire les saintes espèces et, l'ayant recouvert du même voile qui sert à recouvrir le Saint-Sacrement (7), il élève le tout avec grand respect et, les tenant au-dessus de sa tête, il avance vers l'édifice à consacrer, au milieu des flambeaux, des cantiques, des flots d'encens, des parfums, d'un grand cortège de fidèles.

(1) D'après le rituel byzantin, il chante trois fois : *Alleluia*. — (2) Dite *κατασάρκιον*. — (3) Il s'agit probablement de l'*ἐπενδύτης*. — (4) Il veut parler, sans doute, des *ἀντιμήνσια*. — (5) Patènes sur lesquelles ont été déposées les reliques des saints. — (6) D'après le Cérémonial du patriarcat de Constantinople, édition 1888, l'évêque procède aux cérémonies ci-dessus, déjà revêtu de ses ornements pontificaux et couvert de ce linge blanc. — (7) Ce voile s'appelle *ἀήρ*.

Arrivé près du temple, il s'arrête devant les portes fermées, et commande à ceux de l'intérieur d'ouvrir ces portes au Roi de gloire. De part et d'autre sont prononcées les paroles que David met sur les lèvres des anges qui se répondent pendant l'Ascension du Sauveur. (1) Les portes s'ouvrent. Il pénètre dans le temple, portant toujours sur la tête le disque recouvert.

Parvenu au pied de l'autel, il y dépose le disque, le découvre, en retire les précieuses reliques pour les placer dans un reliquaire en rapport avec la dignité de ces ossements sacrés, répand dessus les saintes huiles et les pose sur l'autel.

A partir de cet instant, cet édifice est une maison de prière, la table est propre au sacrifice : c'est un autel à proprement parler.

B) Le symbolisme des rits de la consécration.

En repassant chacun des détails, nous allons dire pourquoi, au cours de ces rits, sont obtenus de tels effets, pourquoi, par l'action du pontife, cet édifice reçoit une telle vertu, et par quoi la table devient un autel.

Cette mise et cet extérieur avec lesquels l'évêque commence la cérémonie, symbolisent un autel humain. David dit, en effet, que si, après s'être purifié de toute souillure et rendu blanc comme neige, l'homme se recueille, se recollige et rentre en lui-même, il introduit Dieu dans son âme et fait de son cœur un autel (2).

Or l'évêque se ceint d'un linge éclatant de blancheur et, d'autre part, s'en enveloppe et se l'attache autour des reins. Après avoir, devant les portes du temple, ainsi figuré l'autel en sa personne, il prête ensuite le secours de son bras au sanctuaire : de même les architectes, et tous autres

(1) Ps. XXIII, 7-10. — (2) Ps. L, 4, 9.

artistes, avant de passer à l'exécution de l'œuvre, l'ont déjà préalablement fixée dans leur esprit. Ce qu'il a retracé en sa personne, l'évêque le donne pour modèle à ses mains, lesquelles le reproduisent sur la matière.

Les peintres aussi, tantôt reproduisent un modèle déjà fixé sur une toile et leur art consiste alors à copier le tableau ; tantôt ils le peignent de mémoire en contemplant le modèle dans leur âme. Cela arrive non seulement aux peintres, mais aussi aux sculpteurs, aux architectes, à tous les artisans. Si, par un artifice quelconque, il était possible de voir l'âme de l'artiste, on y distinguerait l'édifice, la statue, ou toute autre œuvre mais dégagée de la matière.

L'évêque sert de modèle à l'autel, non seulement parce qu'il en est l'artisan, mais parce qu'il est le temple de Dieu ; Seule la nature humaine, parmi tous les êtres visibles, peut être vraiment un autel et tout ce qui est fait de main d'homme ne fait que reproduire cette image et ce type.

C'est pourquoi, il fallait que le modèle se présentât, sous cette forme, devant l'image à produire, et que la réalité présidât à l'œuvre de reproduction. Car celui qui a dit : « Quelle demeure m'édifierez-vous ? j'y demeurerai et j'y séjournerai » (1), veut signifier aussi, me semble-t-il, que quiconque désire se rendre utile à autrui doit commencer par l'être à soi-même, que celui qui jouit du pouvoir de communiquer une si grande vertu aux êtres inanimés doit d'abord en bénéficier lui tout le premier. Ainsi saint Paul exige que l'évêque commence par mettre de l'ordre dans sa propre maison, avant de songer à le faire dans les cités et parmi les peuples, qu'il se conduise lui-même selon la saine raison, avant de prétendre à gouverner une maison (2).

Or, pour cette œuvre qu'il est en train d'accomplir, l'évêque a besoin de Dieu : car sans l'intervention divine,

(1) Act. VII, 49. — (2) I Tim. III, 2, 5.

nul ne peut obtenir un effet quelconque, surtout en matière sacramentelle où tout dépend exclusivement de l'action de Dieu.

Et parce que notre commun Maître n'a pas pourvu aux besoins de ses serviteurs par des intermédiaires ni par des représentants, mais est venu lui-même et a avisé personnellement aux moyens de notre salut, il importait que l'évêque, qui doit se montrer son disciple, fixât de ses propres mains l'autel, source de ces moyens de salut. C'est aussi ce qu'il fait ; en même temps il récite le psaume : « Je veux t'exalter ô Dieu, mon Roi » (1), lequel psaume est un chant d'action de grâces et de reconnaissance pour les admirables bienfaits de Dieu. Car si, selon le mot d'ordre de saint Paul, il faut remercier de tout, à plus forte raison, de ce bienfait capital.

Il y joint cet autre psaume : « Le Seigneur est mon pasteur : je ne manquerai de rien » (2). Or ce psaume non seulement célèbre la bonté de Dieu, mais fait encore allusion aux sacrements. En effet, il rappelle le baptême (3), la confirmation, (4), le calice et l'autel (5) sur lequel repose le pain consacré.

Dans ce psaume, le baptême est dit : « eau du repos » et « lieu de pâturage » et le psalmiste y dit son espoir que, conduit par Dieu, il parviendra jusqu'à ce lieu. En effet, pour ceux qui osent le commettre, le péché amène un cortège de maux et couvre la terre de ronces : dès lors, l'eau qui détruit le péché, le baptême, est dite, par rapport aux douleurs, une eau qui apaise ; par rapport aux ronces, elle est dite un lieu de pâturage. Enfin elle est qualifiée de « lieu de repos » parce que c'est au baptême que nous obtenons le Bien suprême, en qui nous nous reposons de notre poursuite de Dieu. Le baptême y est encore désigné par

(1) Ps. CXLIV, 1. — (2) Ps. XXIII, 1. — (3) Ib., 1, 2. — (4) Ib., 5. — (5) Ib., 5.

'expression « eau de repos », parce que, me semble-t-il, il comble le désir du genre humain, il est une eau que beaucoup de prophètes et de rois ont désiré de voir.

Lorsque l'évêque se prosterne devant Dieu et le prie, pourquoi ne le fait-il pas à l'intérieur du temple, si ce n'est parce que ce temple, n'ayant pas encore reçu la consécration, n'est pas encore propre à cet office et que, n'étant pas encore maison de prière, il n'est pas digne d'accueillir celui qui prie ? Par contre, Moïse (1), sur le point de fouler un sol sacré, dut quitter ses sandales, afin que rien, pour le colloque, ne s'interposât entre Dieu et lui ; tandis que le peuple hébreu, voué alors à Dieu, ne devait fouler le sol égyptien que les chaussures aux pieds.

Ces rits terminés, l'évêque consécrateur purifie la table avec l'eau bénite. Parce que le tyran du genre humain a réduit en esclavage l'homme roi de la nature et, par là-même, s'est asservi tous les êtres matériels (tels les courtisans à la chute d'un souverain), il importe, avant de destiner une matière à un sacrement, de la soustraire, par une purification, à l'influence du malin esprit. Ainsi, le prêtre, avant de se servir de l'eau pour le baptême, la soustrait, au préalable, à toute influence du démon par la prière ; après quoi, il prononce les paroles sacramentelles. Pour la même raison, l'évêque lave la table avec de l'eau à vertu immunisante ; ainsi, il marque en même temps de quelle manière il faut s'acheminer vers le bien, à savoir, en commençant par s'éloigner du mal. C'est pourquoi, il chante le psaume qui s'applique aux maux de l'humanité : « Tu m'aspergeras avec l'hysope et je serai pur ; Tu me laveras et je deviendrai plus blanc que neige » (2).

Ensuite, il rend grâces à Dieu et le glorifie : ce qu'il répète à chaque cérémonie, car il faut tout faire pour la gloire de Dieu, et en particulier les sacrements, d'autant

(1) Ex. III, 5. — (2) Ps. L, 9.

qu'ils nous sont plus utiles et proviennent de Dieu seul.

Mais pour se rendre digne de la grâce de Dieu, il ne suffit pas de se purifier ; il faut encore, autant qu'il se peut, faire preuve de vertu correspondante, condition indispensable pour être favorisé du Dispensateur de ces grâces : en effet, Dieu répand ses bénédictions, non sur ceux qui s'endorment dans l'inaction, mais sur ceux qui l'implorent ; Il aide qui lutte, accorde le don de prudence à qui recherche ce don par les moyens appropriés : bref, en tout, il faut manifester notre désir, non seulement par des vœux, mais par des efforts personnels. Pour cette raison, avant d'oindre l'autel avec les saintes huiles qui attirent sur cet autel la grâce de Dieu, l'évêque parfume la table avec de l'essence aromatique et du vin : matières odoriférantes des hommes, dont l'une ne procure que du plaisir et dont l'autre soutient en plus la vie. Il offre l'un et l'autre, pour marquer qu'il Lui présente tout ce dont l'homme dispose, qu'il Lui sacrifie et l'utile et l'agréable, vu que Dieu, en ce monde, a dispensé la vie, et en surabondance, non seulement par le bienfait de la délivrance et de la résurrection, mais encore par celui de la royauté et de la béatitude éternelle.

A la suite de ces rits, l'évêque oint la table avec les saintes huiles, en quoi réside toute la vertu consécratoire et qui rendent l'autel propre au sacrifice. Parce que le Sauveur fit usage pour le sacrifice et de la parole et de la main : « il *prit* le pain et il le *bénit* » (1), nous cherchons à en faire autant. Et en effet, les prêtres prononcent les paroles qui sont aussi efficaces que si elles étaient prononcées par Lui : « Faites ceci en mémoire de moi » (2), et les saintes huiles suppléent la main car, selon saint Denys (3), les saintes huiles introduisent Jésus-Christ. Les apôtres, eux, à cet effet, se servaient de leur main : c'était leur prérogative,

(1) Mat. XXVI, 26. — (2) Luc. XXII, 19. — (3) *Hierarch. eccl.* p. 335, 39.

tandis que leurs successeurs doivent recourir à l'onction, car ils ne peuvent y apporter que le concours de leur voix. Les premiers prêtres avaient pour autels leurs mains ; pour leurs successeurs, le Christ fit édifier par eux les maisons réservées aux fidèles.

Pendant que l'évêque répand les saintes huiles sur la table, des paroles n'accompagnent pas ce rit comme les précédents : il ne fait que moduler ce chant composé de quelques syllabes hébraïques seulement (1) mais inspiré par le chœur des saints prophètes. Il est loisible, sans doute, de célébrer par un long discours ce qui est fait à ce moment ; mais il est aussi plausible de réduire notre chant à quelques mots et de les répéter pour célébrer l'objet de nos louanges. Et de fait, il convient de développer tout au long les effets antérieurement produits ou à produire ultérieurement, afin que les paroles les rappellent au souvenir des assistants : ainsi ont fait les prophètes jusqu'à Jean ; mais lorsque ces effets sont produits présentement, lorsque ces effets se déroulent sous les regards des fidèles, il n'est guère besoin de paroles, si ce n'est juste de quoi exprimer sa joie et le miracle ; ainsi, à partir de Jean, nul besoin de messagers, dès lors que Celui qui était annoncé, a paru. Jean n'avait qu'à proclamer et à célébrer Celui qui, descendu sur terre, apparut tout d'abord aux anges dont les chœurs ne formaient qu'une voix pour chanter : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux ». Par la même raison, quand il voit le Bienfaiteur présent sur les lieux, l'évêque n'implore plus les grâces qui ont été déjà accordées à sa prière, il n'énumère pas les bienfaits de la condescendance divine qui éclatent à tous les yeux : il se contente d'en manifester sa joie par ce can ique mystique.

Parce que toute la vertu de l'autel provient des saintes

(1) Il chante : *Alleluia* ; cf. p. 140.

huiles, il importait que la matière qui reçoit l'onction fût digne de cette vertu : de la sorte, cette vertu deviendrait plus efficace, tout comme le feu et la lumière, en présence d'une matière favorable. Ainsi, le nom du Sauveur, dont l'invocation pouvait tout, ne manifestait pourtant pas une égale vertu sur toutes les lèvres. C'est pourquoi, après s'être demandé ce qui pourrait le plus dignement recevoir les saintes huiles, l'évêque n'a rien estimé de mieux désigné que les ossements des martyrs : il les oint, les dépose dans le corps de la table et parfait ainsi l'autel.

En effet, rien n'est en corrélation plus étroite avec le Christ eucharistique que les martyrs qui Lui sont comparables quant au corps, quant à l'esprit, quant au genre de mort, quant à tout. Vivants, le Christ était en eux ; morts, Il n'abandonnait pas leurs dépouilles sacrées, mais demeurait uni à leur âme, ainsi qu'Il est uni et mêlé à cette poussière inerte : et s'il est possible de retrouver et de posséder le Christ quelque part ici-bas, c'est bien dans ces ossements sacrés.

Aussi, parvenu au seuil du temple avec ces reliques en mains, l'évêque leur fait ouvrir les portes, par ces mêmes paroles au chant desquelles il aurait introduit le Christ lui-même et il leur rend presque les mêmes honneurs qu'aux saintes espèces. Du reste, le vrai temple, l'autel véritable, ce sont ces reliques : l'édifice n'en est qu'une imitation. Donc il convenait d'ajouter ces ossements à l'édifice, de parfaire celui-ci par ceux-là, comme l'Ancienne Loi par la Nouvelle.

Les cérémonies terminées et l'édifice rendu propre au sacrifice et à la prière, l'évêque se retire, après avoir allumé un flambeau au-dessus de l'autel, pour marquer sans doute tout d'abord que c'est l'heure du sacrifice, correspondant à l'heure de l'institution. En effet, le soir, à l'heure où s'allument les luminaires, ce flambeau, comme dans la maison de celui qui a perdu la drachme, nous rappelle désor-

mais cet autre Flambeau que le Christ a allumé et à la lueur duquel Il a cherché et trouvé la drachme couverte de poussière et de ténèbres et qui gisait dans les limbes comme sous terre, car nettoyer toute la maison peut avoir pour effet de découvrir et de ramener tout à la lumière : et c'est ce Flambeau qui a inondé les limbes de lumière.

L'évêque fait des onctions par tout l'édifice pour que cet édifice devienne une maison de prière, que ce nom lui convienne effectivement et qu'il favorise la prière. Car c'est l'Onction épandue — je veux dire, le Sauveur, notre intercesseur et notre médiateur auprès du Père — qui nous présente à Dieu et fait monter notre prière comme un encens. En effet, Fils unique du Père, Il s'est répandu dans le monde des esclaves. C'est ainsi que le Père nous a admis à la réconciliation, arrête sur nous un regard bienveillant et vient au-devant de nous quand nous allons vers Lui, comme s'il retrouvait en nous son Fils bien-aimé. Il importait, en conséquence, que l'onction de la prière se répandît dans la maison où nous invoquons Dieu, afin que le temple attirât Dieu que l'on y invoque et que, selon la prière de Salomon, les yeux de Dieu fussent nuit et jour ouverts sur cette maison (1).

Et puisque cet édifice est dit le temple de Dieu, pour avoir quelque rapport avec le Christ, le vrai temple, et pour conduire vers Lui, il devait devenir un Christ par l'onction des saintes huiles, de même que le Christ a reçu l'onction de la divinité. Par vrai temple j'entends son corps sacré suivant sa propre expression : « détruisez ce temple » (2).

....

[Une tierce main a ajouté ici même un passage sur le libre arbitre et la prédestination. C'est un hors-d'œuvre et qui n'appartient pas à Cabasilas : aussi avons-nous estimé inutile de le reproduire].

(1) I Rois, VIII, 29. — (2) Jean, II, 19.

Livre VI

MOYENS DE CONSERVER EN NOUS LA VIE PUISÉE DANS LES SACREMENTS

Préliminaires.

La conformité a la volonté de Dieu par l'observation des commandements : voila le moyen de conserver en nous la vie du Christ.

Dans la vie spirituelle voilà l'œuvre de Jésus-Christ et ce qui se rapporte à Lui seul.

La communication de cette vie dépend, à l'origine, exclusivement de la puissance du Christ ; mais conserver cette vie une fois transmise, et se maintenir vivants, réclame en outre notre coopération. Puisqu'il faut ici le concours humain et notre effort personnel pour garder intacte, pour sauvegarder la grâce jusqu'à la fin, afin de s'en aller d'ici avec ce trésor entre les mains, il nous reste à examiner les moyens de mener à bonne fin ce combat spirituel.

Et ce sujet rentre à bon droit dans notre étude sur la vie en Jésus-Christ.

En effet, ainsi que l'expérience le prouve, dans l'ordre naturel, l'homme ne se contente pas d'avoir reçu la vie et ne se croise pas les bras comme s'il était dès lors en possession de tout, mais il songe encore aux moyens d'entretenir cette vie. De même, après l'exposé des préliminaires, il faut en venir à la conclusion et, après avoir dit d'où et comment et par quel concours de circonstances nous avons reçu cette vie, il est conséquent de préciser par quels

moyens nous nous garderons de compromettre notre bonheur.

Bien que cela revienne à parler de la vertu et de la conformité de notre conduite à la saine raison, bien que ce sujet ait été traité par bon nombre d'anciens auteurs et de plus récents, bien que rien d'essentiel à cette question n'ait été omis par eux et que nous risquions de présenter un travail superflu néanmoins, si nous n'ajoutions pas ce qui est postulé par le sujet développé depuis le début, notre travail resterait incomplet. Il s'impose que, dans la mesure du possible, nous exposions les obligations générales qui nous lient tous envers Dieu, en passant sous silence celles qui s'attachent à chaque état de vie : et il en est bon nombre. En effet, nul ne prétendra qu'il faut les mêmes vertus à ceux qui exercent des fonctions publiques et à ceux qui s'occupent de leurs intérêts particuliers ; aux fidèles qui ne se sont liés par aucun vœu après leur baptême et aux moines qui se sont engagés à pratiquer la chasteté et la pauvreté et qui ne peuvent rien posséder en propre, pas même leur volonté.

Or, ce qui, autant que le nom de Chrétien, est commun à tous ceux qui tiennent leur nom du Christ, c'est l'obligation dont chacun doit s'acquitter, dont nulle excuse recevable ne peut dispenser quiconque, ni l'âge, ni la profession, ni un état de vie quelconque, ni la solitude, ni la vie au désert, ou dans la cité au milieu du tumulte, ou dans tout autre lieu où ont coutume de se réfugier ceux qui sont poursuivis, obligation, dis-je, qui ne le cède à nulle autre et qui est à la portée de tous, bref, l'obligation de ne pas entrer en lutte avec la volonté du Christ, mais de conformer sa vie aux desseins divins en accomplissant diligemment les préceptes

Ces préceptes ne sont pas au-dessus des forces humaines, sinon on ne demanderait pas compte de leur transgression : or, tout chrétien a parfaitement conscience qu'il est tenu

de mettre en pratique ces préceptes. Ceux qui se sont présentés à Lui dès le début ont évidemment promis de le suivre à travers toutes les difficultés, et c'est après s'être liés à lui par de tels engagements, qu'ils ont participé aux mystères sacrés.

Ainsi donc, les préceptes du Christ étant une obligation pour tous les fidèles, et d'impérieuse nécessité, et nullement impossibles pour les bonnes volontés, ne peuvent s'approcher du Christ ceux qui se séparent de Lui par le meilleur d'eux-mêmes, la volonté et la pensée, car il leur est nécessaire de communier par la pensée avec qui ils communient par le sang. Unis sous un rapport, distants sous un autre ; en amitié d'une part, en inimitié de l'autre ; enfants, et pourtant dignes de blâme ; membres, mais à l'état de mort, il ne leur sert de rien d'avoir été rattachés au corps et d'être nés, s'ils se sont séparés de ce corps : tel le cep détaché de la vigne, il ne leur reste qu'à être mis dehors, à sécher et à être jetés au feu.

C'est pourquoi, quiconque a résolu de vivre selon le Christ doit, en conséquence, car il n'y a pas d'autre source de vie, se mettre en communication avec ce cœur et cette tête, ce qui est impossible s'il n'y a pas communauté de vouloir. Il importe de soumettre, autant que possible, sa raison à la volonté du Christ, de nourrir les mêmes désirs que Lui et de s'appliquer à se réjouir pour les mêmes motifs que Lui. Qu'un cœur éprouve simultanément des désirs contraires, cela relève de l'impossible : « L'homme pervers, est-il écrit, ne peut tirer du trésor de malice de son cœur que le mal et le juste, que le bien » (1).

Et de même que les fidèles de Palestine « ne formaient qu'un cœur et qu'une âme » (2) parce qu'ils étaient animés des mêmes désirs ; de même, l'âme qui ne communie pas avec le Christ par l'esprit mais méprise ses commandements

(1) Luc. VI, 45. — (2) Act. IV, 32.

ne compose pas non plus sa vie, selon le cœur du Christ, mais de toute évidence, vit en fonction d'un autre cœur. Par contre, Dieu trouva selon son cœur David qui dit : « Je n'ai pas oublié vos commandements » (1).

S'il est vrai qu'on ne peut vivre indépendamment de ce cœur ; si, par ailleurs, c'est rompre toute communication avec ce cœur que de ne vouloir pas ce qu'Il veut, il y a sujet d'examiner, si nous voulons vivre, comment nous parviendrons à avoir les mêmes désirs que le Christ, afin de participer aux mêmes joies que Lui.

A) La méditation de la vie du Christ est un moyen efficace d'observer les préceptes

1° *Parce que cette méditation détache de la terre l'esprit et le cœur pour les occuper uniquement des choses spirituelles : les sacrements, leurs bienfaits, et l'amour de Jésus-Christ.*

Le désir précède l'action ; la connaissance, le désir. Donc, il importe d'abord de tâcher de détourner les yeux de l'âme des choses vaines, de remplir tous les jours le cœur de bonnes pensées, de façon à ne laisser aucune place disponible pour les mauvaises pensées.

Multiples sont les sujets qui méritent d'être matière à méditation, d'exercer l'activité de l'âme, d'occuper l'esprit et d'en faire les délices ; mais le plus utile et le plus agréable est de s'entretenir dans la méditation des saints mystères et des bienfaits qu'ils nous procurent ; de nous rappeler notre état avant et après notre initiation aux sacrements, notre servitude passée, la liberté et la royauté présentes, les dons déjà reçus ou à recevoir et, avant tout, quel est le Dispensateur de ces bienfaits, sa beauté, sa bonté, le degré de sa charité et la preuve de son amour pour l'humanité (2).

Si ces pensées absorbaient d'abord l'esprit et l'âme, il

(1) Ps. CXVIII, 83. — (2) Rom. II, 4 ; Eph. II, 7 : I Pierre, II, 3.

ne serait pas aisé de porter ailleurs son attention ou ses désirs vers d'autres objets, tant ces pensées sont belles et attrayantes ; car ces bienfaits l'emportent sur tout par leur multitude comme par leur importance et l'amour qui les a prodigués passe l'entendement humain.

Lorsque l'amour est intense et plus fort que nous, il déborde notre cœur ; de même, l'amour de Dieu pour les hommes le fit se déverser hors de Lui-même.

Et de fait, Il ne se contente pas de se fixer en un lieu et d'appeler vers Lui l'esclave qu'Il a aimé, mais Il descend et le recherche Lui-même ; Lui, le riche, Il se porte vers la bassesse de notre indigence, Il se présente Lui-même et déclare son amour, et prie qu'on le paie de retour ; devant un refus, Il ne se retire pas, Il ne se formalise pas de l'injure ; repoussé, Il attend à la porte et Il fait tout pour se montrer vrai amant ; Il supporte les avanies et meurt.

Deux particularités, en effet, distinguent l'amant et lui assurent le triomphe : faire du bien par tous les moyens à l'objet de son amour et, au besoin, souffrir pour lui des maux et des tourments terribles.

Cette seconde preuve d'amour est bien supérieure à la première.

Or, Dieu était dans l'impuissance de la donner, parce que, impassible (plein de prévenances pour les hommes, Il pouvait les combler de ses bienfaits, mais nullement souffrir pour eux), son amour était infini, mais le moyen de le leur prouver lui échappait.

Il importait, par ailleurs, qu'Il ne laissât pas ignorer cet amour, mais en fît voir l'immensité et nous convainquît qu'Il nous aimait d'un amour incomparable. Alors Il invente cette « kénose », s'ingénie et se met en état de pouvoir subir des maux et des tourments et, après avoir convaincu de son amour ceux pour qui Il souffrait, d'être à même d'attirer à Lui les hommes qui fuyaient la Bonté par excellence, persuadés qu'ils en étaient haïs.

Mais voici le plus étrange. Il n'a pas seulement subi les plus atroces tourments et succombé à ses blessures mais, après avoir repris vie et arraché son corps à la corruption, Il conserve ces plaies et en porte les cicatrices sur sa chair ; avec elles Il se présente aux regards des anges, Il les considère comme une parure, et prend plaisir à montrer qu'Il a souffert. Il a désormais un corps glorifié, sans pesanteur, sans dimensions, sans autres accidents corporels : et pourtant Il n'a pas voulu se dépouiller de ses blessures ni renoncé à leurs cicatrices ; mais Il a estimé devoir les conserver en raison de son amour pour l'homme, par Lui retrouvé grâce à elles, parce que c'est grâce à ses meurtrissures qu'Il a conquis l'objet de son amour. Comment s'expliquer autrement la présence sur son corps glorifié de cicatrices que l'art de la médecine ou la nature parviennent à faire disparaître parfois des corps mortels et corruptibles ? On dirait plutôt qu'Il aspirait à souffrir pour nous à plusieurs reprises ; mais comme cela devenait impossible dès que son corps avait échappé à la dissolution et aussi afin d'épargner ses bourreaux, il eut l'idée de conserver sur son corps les preuves de son immolation et de porter toujours la cicatrice des blessures reçues une seule fois lors de sa crucifixion. Ainsi, même au milieu de sa gloire ineffable, Il serait reconnu, longtemps après l'événement, pour Celui qui a été crucifié et eut le côté transpercé en considération des esclaves, et ces cicatrices Lui tiendraient lieu d'ornements royaux.

Quoi de comparable à cet amour ? Qu'est-ce que l'homme a tant aimé ? Quelle mère fut aussi tendre, quel père aussi affectueux pour ses enfants ? Quel est donc l'homme juste qui se soit épris d'un fol amour pour quelqu'un, au point non seulement de souffrir encore cet ami qui l'a blessé et de ménager quand même son amitié à cet ingrat, mais encore de préférer ces blessures à tout ? C'est pourtant le cas de Celui qui non seulement aime mais encore tient

en très grande estime : c'est, en effet, le comble de l'estime que de ne pas même rougir des infirmités physiques, mieux encore, de s'asseoir sur le trône royal, couvert de ces plaies qu'Il a héritées de l'infirmité humaine.

Il a ainsi élevé non pas notre nature seulement, pour négliger chacun en particulier ; non : c'est tout le monde qu'Il invite à la couronne céleste, qu'Il délivre de la servitude et gratifie de la filiation ; c'est à tout le monde qu'Il ouvre le ciel, qu'Il montre la voie, qu'Il indique le moyen de voler et donne des ailes pour le faire. Non seulement Il aime, mais Il entraîne, soutient, exhorte les retardataires.

Il y a plus ; là ne s'arrête pas le dévouement du Maître envers ses serviteurs. Il ne se contente pas de nous faire part de ses biens et de nous venir en aide, mais Il s'offre Lui-même à nous : c'est pourquoi nous devenons les temples du Dieu vivant. Membres du Christ, ces membres dont les Chérubins adorent le chef ! Ces pieds, ces mains sont en corrélation étroite avec ce cœur.

Quoi de plus utile, quoi de plus agréable que de s'entretenir dans ces pensées ? Si nous nous absorbons dans ces considérations, si ces réflexions dominent dans notre esprit, tout d'abord nous ne livrerons accès à aucune pensée mauvaise et puis, conscients de tous les bienfaits reçus, nous accroîtrons notre amour envers notre Bienfaiteur, et cet amour intense nous rendra fidèles observateurs de ses préceptes et établira une parfaite unanimité entre notre âme et Lui : « Qui m'aime, garde mes commandements » (1).

2° *Parce que par la méditation nous nous pénétrons de l'excellence de notre dignité.*

Par ailleurs, pénétrés de notre propre dignité, nous n'y manquerons pas aisément, nous n'admettrons pas de servir l'esclave transfuge ; convaincus de notre royauté, nous ne

(1) Jean, XIV, 21 ; XV, 10.

profanerons pas notre bouche par un langage indigne, nous souvenant de l'autel et de ce sang qui a empourpré nos lèvres. Comment, témoins de si redoutables mystères, abuserions-nous de nos yeux ? Nous ne dirigerons point nos pas ni n'étendrons la main vers le mal, si notre âme est pleine de la pensée que ce sont là des membres du Christ, des membres sacrés qui, à l'instar d'un vase, contiennent le sang du Christ ou plutôt qui sont entièrement revêtus du Christ, non comme d'un vêtement, non pas même comme la peau recouvre le corps, mais d'autant plus étroitement qu'à ceux qui en sont revêtus, ce vêtement adhère plus profondément que les os. Car on peut nous arracher tout cela, même contre notre gré ; mais le Christ, nul, homme ou démon, ne peut nous le ravir, « ni les choses présentes, ni les choses à venir..., ni la hauteur, ni la profondeur, ni aucune autre créature » (1), quelle qu'en soit la force d'attraction.

En effet, le malin esprit, par le bras des tyrans, est parvenu à écorcher les martyrs, à mutiler leurs membres, à broyer leurs os, à déchirer leurs flancs, à arracher leurs entrailles ; quant à les dépouiller de ce vêtement, quant à les priver du Christ, il s'en est tant fallu qu'il y réussît par ses artifices que, en fin de compte, il abandonna la partie, n'ayant rien obtenu d'autre que de les revêtir du Christ bien mieux qu'auparavant, par cela même par quoi il avait escompté les en dépouiller.

Quoi de plus sacré que ce corps auquel le Christ adhère plus intimement que toute adhérence physique.

Aussi, l'âme toujours pénétrée et consciente de cette admirable splendeur, nous respecterons notre corps et nous sauvegarderons notre dignité. Si, en effet, nous préservons de toute profanation les temples, les vases et tout objet sacré parce que nous les tenons pour sacrés, encore moins

(1) Rom, VIII, 39.

trahirons-nous ce qui est bien plus sacré : or rien ne l'est autant que l'homme à qui Dieu s'est assimilé par la nature.

Rappelons-nous quel est Celui devant qui tout, au ciel et sur terre, ploiera le genou (1), Celui qui viendra sur les nuées avec grande puissance et gloire (2), incomparablement resplendissant : c'est un homme autant qu'un Dieu. De même chacun de nous pourra répandre des rayons plus éclatants que ceux du soleil, s'élever sur les nues, voir ce corps d'un Dieu, monter vers Lui, s'envoler vers Lui, s'en approcher et le contempler en paix. A l'avènement du Seigneur, le chœur des bons serviteurs l'environnera : ils resplendiront en même temps que Lui. Quel spectacle! Une multitude innombrable de flambeaux sur les nuées, des hommes se livrant à des festivités sans pareilles : assemblée des dieux autour de Dieu, créatures belles, formant une couronne autour de la Beauté par excellence, serviteurs autour du Maître, nullement jaloux de les voir participer à sa splendeur, nullement inquiet d'amoindrir sa gloire s'Il associe à sa royauté un grand nombre de sujets, à l'encontre des souverains mortels qui, lors même qu'ils seraient disposés à céder tout à leurs sujets, ne songeraient jamais à les associer à leur royauté. Dieu ne les considère pas comme ses serviteurs, Il ne les honore pas comme de simples serviteurs ; Il les tient pour ses amis, les traite selon les lois de l'amitié et, ainsi qu'Il l'a établi dès l'origine, leur dispense ses biens, non pas seulement l'un ou l'autre de ses biens, mais encore sa royauté et son diadème.

A quoi d'autre songeait saint Paul, quand il écrivait : « Héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ » (3) et : « Nous régnerons avec le Christ si nous nous associons à ses épreuves » (4).

Quoi d'assez attrayant pour être comparé à cette vision ?

(1) Philip. II, 10. — (2) Luc, XXI, 27. — (3) Rom. VIII, 17. — (4) II Timot. II, 12.

Chœur des élus, assemblée des bienheureux... La splendeur par excellence descend des cieux sur la terre et la terre fait lever d'autres soleils vers le Soleil de justice ; tout est inondé de lumière : d'une part, les justes qui ont prouvé leur attachement au Christ par l'exercice des vertus, les afflictions, les labeurs, leur dévouement à leurs semblables ; d'autre part, les martyrs qui ont imité le Christ dans son immolation et se sont offerts au tranchant du glaive, au feu et à la mort, et qui montrent encore les cicatrices sur leurs corps glorieux. Ils sont tout triomphants sous la marque des blessures pareilles à des inscriptions sur des trophées : cercle d'élite qui pour les blessures reçues est en faveur auprès d'un roi qui a vaincu par son immolation et a été « couronné de gloire et d'honneur » (1) pour sa Passion et sa mort.

Si nous nous attachions à la méditation de ces vérités, si nous y consacrions tout le temps de nos méditations, nous aurions pleinement conscience de la dignité de notre nature et de la condescendance de Dieu envers nous.

3° *Parce que la méditation nous permet de nous relever du péché, en nous inspirant la confiance en Dieu et la contrition.*

Par là-même nous ne nous laisserions pas abattre par le mal et si, par hasard, nous y succombions, nous nous relèverions rapidement.

Multiples sont les obstacles qui se dressent sur la voie de notre salut. Le principal réside dans le fait qu'après une chute nous ne nous retournons pas immédiatement vers Dieu en renonçant au péché ; mais, pénétrés de honte et de crainte, nous nous figurons que la voie qui mène à Dieu est pénible, nous nous imaginons qu'Il est irrité et mal disposé à notre égard, et qu'il faut une longue préparation à ceux qui veulent s'en approcher.

(1) Hébr. II, 7.

Or, la considération de la bonté de Dieu est propre à détruire pareil préjugé car, pour qui connaît clairement la douceur de Dieu, pour qui sait comme Dieu est disposé de répondre : « Me voici », sitôt que le pécheur l'appelle, quelle faute peut bien l'empêcher de retourner aussitôt vers Lui ? C'est un piège, c'est un artifice de l'ennemi commun, que d'inspirer audace et témérité avant le péché, honte et vergogne après les pires excès ; ainsi il prépare la chute et rend impossible tout redressement, ou plutôt il emporte ainsi loin de Dieu et enlève tout espoir de retour. Par les contraires il entraîne au même précipice.

Or, il importe de se garder par tous les moyens de telles duperies et d'éviter autant la présomption avant le péché que la honte et la crainte, parfaitement vaines, après le péché. Car cette crainte n'est point un stimulant, mais une sorte d'engourdissement de l'âme. Si nous éprouvons de la honte pour nos blessures, ce n'est pas afin de rechercher un remède, mais afin d'éviter le regard du Sauveur. Ainsi Adam, à la suite d'une blessure pour laquelle il aurait dû recourir au médecin, se cachait au contraire et évitait son intervention. Il ne voulait pas devoir reconnaître que c'était de lui que le péché avait triomphé et il essaya de dissimuler autant qu'il put son manque de volonté en chargeant sa femme. De même Caïn, par les moyens qu'il crut efficaces, tâcha de se soustraire aux regards de Celui à qui rien n'échappe.

En fait, la crainte, la honte, la contrition, la mortification ne sont bonnes que lorsqu'elles portent vers Dieu : « Vous en jugerez d'après leur fruit » (1).

Ce n'est pas tant la honte et la crainte qui succèdent au péché, mais un ennui profond, lequel ne peut nullement nuire à ceux qui possèdent une connaissance exacte de la bonté de Dieu. Car, quand même ils se reconnaîtraient

(1) Mat. VII, 16.

coupables des pires méfaits, ils n'en désespéreraient point. Ils se rappelleraient que rien ne défie le pardon au point d'excéder la miséricorde divine, et alors ils y apporteraient la douleur salutaire et chercheraient à l'accroître, celle-là. Quant à l'autre, celle qui déprime la belle espérance, ils la refouleraient loin de leur cœur.

Ces deux sortes de douleurs, dont l'une porte à la conversion et l'autre, à la perdition, se révèlent respectivement dans saint Pierre et dans le misérable Judas. La douleur de Pierre le fit rentrer en grâce et l'unit au Christ : après ses larmes amères, il n'était rien de moins qu'avant son reniement. La douleur de Judas le mena à la pendaison ; il s'en alla chargé de fers à l'heure de la délivrance commune, désespérant, lui seul, de sa propre purification, au jour de la purification universelle.

Mais afin que, avertis par avance, nous accueillions l'une et refoulions l'autre, il importe d'établir la différence entre ces deux passions et de préciser comment l'une est utile et l'autre nuisible.

Par le péché nous nous rendons coupables envers Dieu et envers nous-mêmes. Sans aucun préjudice nous pouvons déplorer notre ingratitude envers le Seigneur : c'est même fort à propos. Mais se contrister, se tourmenter, se broyer le cœur par un amer dépit et par pure déception de voir, à la suite d'une faute, annulé l'avantageux suffrage qu'on s'était bénévolement accordé et, de ce fait, estimer désormais la vie intolérable pour qui est tombé dans une telle disgrâce : voilà une douleur qu'il faut refouler comme un principe certain de mort, tout comme l'on doit se garder de s'estimer outre mesure.

L'autre douleur provient de notre amour pour Dieu et de la juste appréciation que nous faisons de notre Bienfaiteur, à qui nous ne rendons rien pour tout ce dont nous lui sommes redevables, ou plutôt que nous payons d'ingratitude par nos offenses.